Reprints Einaudi

Ludwig Feuerbach

Principî della filosofia dell'avvenire

A cura di Norberto Bobbio

Ludwig Feuerbach rappresenta la dissoluzione della filosofia hegeliana e il termine di passaggio dall'idealismo al positivismo.
La filosofia in tutto il suo corso storico gli appare come una consapevole o inconsapevole teologia, cioè un'alienazione dell'essenza dell'uomo nell'essenza di Dio, e quindi una mistificazione dell'uomo. Anche la filosofia di Hegel, la piú grandiosa e conseguente di tutte le filosofie tradizionali, è essa stessa un'immensa teologia. È la teologia razionalizzata, cioè l'inveramento e il coronamento del pensiero teologico. Per Feuerbach invece la «nuova filosofia è la risoluzione completa, assoluta, coerente della teologia in antropologia». Per lui l'uomo non è quale si rivela dalla comunicazione con Dio, ma quale viene configurato dalla vita sociale e dalla comunicazione con gli altri.
Il grembo in cui si feconda è il *bisogno*, e l'atto essenziale della sua umanità l'*amore* dei suoi simili. Dove non vi è amore non vi è verità. Non essere nulla e non amare nulla sono tutt'uno. Come dal «singolo» di Kierkegaard, recisi i legami che lo uniscono a Dio, nascerà l'esistenzialismo, l'essere per la morte di Heidegger, cosí dall'uomo concreto di Feuerbach, quando l'essere del bisogno sarà liberato dalla menzogna, nascerà «l'erede della filosofia classica tedesca», il proletariato di Marx.

Di Ludwig Feuerbach (1804-1872) Einaudi ha anche pubblicato *L'essenza della religione* (NUE).

Ludwig Feuerbach

Principî della filosofia dell'avvenire

A cura di Norberto Bobbio

Giulio Einaudi editore

Avvertenza

Il nostro secolo, dopo la crisi del positivismo, ha ripercorso con la fedeltà di uno scolaro diligente e mediocre il cammino della grande filosofia europea del secolo passato. Spogliatosi alla fine della prima guerra mondiale dell'ottimismo idealistico, ha fatta sua e rivissuta con una partecipazione immediata e profonda la crisi filosofica e religiosa delle correnti post-hegeliane. Da Kierkegaard è nato il moderno esistenzialismo. Non c'è da stupirsi se oggi, su questa stessa strada e in questa stessa atmosfera di ricorso storico, il pensiero contemporaneo s'imbatta in quel pensatore che forse più acutamente rappresenta la dissoluzione della filosofia hegeliana e il termine di passaggio dall'idealismo conchiuso al positivismo vittorioso: Ludovico Feuerbach. Se si dovesse dire, infatti, qual sia il bisogno più vivo, non dico della filosofia soltanto, ma della cultura, di tutta la cultura — politica, letteratura, arte e scienza — dei nostri giorni, bisogno che affiora nelle manifestazioni anche più correnti della nostra vita spirituale, dalle pagine più nobili dei chierici alle frasi convenzionali dei retori e dei predicatori, magari agli articoli dei giornalisti e alle testimonianze dell'uomo quotidiano, si potrebbe parlare di ritorni all'uomo, considerato non già come l'essere astratto degli illuministi, né come l'essere della specie dei positivisti, ma nella complessità e nella concretezza della sua natura, nei suoi bisogni e nelle sue ideologie, nella sua perversità e nella sua passione per la giustizia, onde quell'attesa e quello sforzo di una redenzione, sociale o religiosa che sia, da cui viene contrassegnato il fare e il pensare del nostro tempo.

Il problema dell'uomo sta al centro del pensiero di Feuerbach. « La vera filosofia consiste — egli scrive — nel fare non già dei libri, ma degli uomini ». La filosofia in tutto il suo corso storico gli appare come una, consapevole o inconsapevole, teologia, cioè come un trasferimento o un'alienazione dell'essenza dell'uomo nell'essenza di Dio, e quindi come una spogliazione o una mistificazione dell'uomo. Anche la filosofia di Hegel, la piú grandiosa e la piú conseguente di tutte le filosofie tradizionali, e alla quale egli negli anni della sua formazione si avvicina con l'entusiasmo del discepolo fervente, e porge con energia quasi faziosa la propria difesa dalle accuse degli avversari e dai fraintendimenti delle anime pavide, è, essa stessa, un'immensa teologia: anzi è, proprio per il vigore logico che la anima, la teologia piú vera e piú coerente, è la teologia razionalizzata, cioè è l'inveramento e il coronamento del pensiero teologico. Dopo Hegel, riconosce Feuerbach, la strada del pensiero teologico è chiusa. Al pensiero umano, a cui solo la finale e piú gigantesca teorizzazione dell'errore per tanti secoli perpetrato, di trasportare l'uomo al di fuori dell'uomo, ha aperto gli occhi sull'impossibilità di percorrere la strada del pensiero teologizzante, incombe il dovere di mutare la rotta, spregiudicatamente e radicalmente. L'essere dell'uomo che la filosofia dei teologi e la teologia dei filosofi ha allontanato dall'uomo e trasferito in Dio, deve essere per la prima volta nella storia del pensiero ricondotto all'uomo. « La nuova filosofia è la risoluzione completa, assoluta, coerente della teologia in antropologia ». Questa nuova filosofia, che il Feuerbach lancia spavaldamente come un grido di guerra nell'ambiente critico e dissolvente, agitato da passioni politiche contrastate, dei Giovani hegeliani, ha il còmpito di fare dell'uomo l'oggetto universale e supremo della filosofia. L'antropologia sarà la nuova scienza universale.

È il tempo in cui anche Kierkegaard, rompendo la crosta del sistema hegeliano, cercava di ritrovare l'essere concreto dell'uomo. Ma egli lo ritrovava in un'esperienza di peccato e di redenzione, di colpa e di espiazione, dove l'uomo sorgeva, nudo e piagato, come un titano sconfitto, nel suo isolamento dal mondo degli altri uomini, nella sua solitudine desolata e minacciosa, riempita uni-

camente dalla voce di Dio. L'uomo di Feuerbach è un altro: la sua esistenza non è quale si rivela dalla comunicazione con Dio, ma quale viene configurata dalla vita sociale, dalla comunicazione con gli altri uomini. Il grembo in cui si feconda è il bisogno, *l'atto essenziale della sua umanità è l'*amore *dei suoi simili. Solo l'essere che ha dei bisogni, dice Feuerbach, è un essere necessario: un'esistenza senza bisogni è un'esistenza superflua. D'altra parte, l'essere che non è amato, né può essere amato, non è. L'amore è criterio dell'essere e con ciò della verità e della realtà. Dove non vi è amore non vi è verità. Soltanto colui che ama qualche cosa, è qualche cosa. Non essere nulla e non amare nulla sono tutt'uno. Tra questi due poli, del bisogno che lo fa sorgere e dell'amore che lo realizza, corre per Feuerbach l'umana esistenza. Dal « singolo » di Kierkegaard, recisi i legami che lo uniscono a Dio, nascerà l'essere per la morte di Heidegger, il protagonista piú genuino dell'esistenzialismo; dall'uomo concreto di Feuerbach, quando l'essere del bisogno sarà liberato dalla menzogna, pur essa teologica, dell'amore universale, nascerà l'« erede della filosofia classica tedesca », il proletariato di Marx.*

Lievitata dal concetto del bisogno, diluita nel principio dell'amore, la filosofia di Feuerbach è il tipico prodotto di un compromesso spirituale. Posta storicamente tra la crisi del romanticismo e la nascita del positivismo, accoglie, dal secondo, una riverente ammirazione della scienza naturale, una spregiudicatezza anche di tono di fronte al comune modo idealistico di concepire la realtà, una volontà acuta e cruda di rovesciamento dei valori tradizionali, accompagnata da un acerbo gusto di suscitare lo scandalo, una netta aspirazione antispeculativa, un'accettazione supina ed ingenua della realtà dei sensi; ma accoglie pure, dal primo, un'invincibile ripugnanza a toccare veramente il fondo del problema concreto, la tendenza ad un sentimentalismo un po' facile che per risolvere il dato lo rende oscuro e confuso, il piacere di ammantare la nudità del fatto positivo con l'approssimazione del sentimento. Il principio della nuova filosofia è un deciso e fortemente affermato sensualismo: i sensi sono la realtà, e quindi il fondamento di ogni filosofia. « Il reale nella sua realtà, o il reale in quanto

reale, è il reale in quanto è oggetto dei sensi, è ciò che è sensibile... Soltanto un essere sensibile è un essere vero, un essere reale ». Ma questo sensualismo, che è affermato talora, nell'asprezza paradossale di qualche frase, in forma urtante ed iperbolica, sconfina improvvisamente, non appena lo spirito del paradosso sonnecchia, in un blando misticismo. Il senso è insieme sentimento; e il sentimento è amore: « l'essere è un mistero dell'intuizione, della sensazione, dell'amore ». Ed ecco che lo scambio, tra senso e amore, rispetto al problema dell'essere dell'uomo, è compiuto. Quando Feuerbach dice: « solo nella sensazione, solo nell'amore, l'essere singolo, cioè questa persona, questa cosa, ha un valore assoluto, il finito diventa infinito », la sensazione, s'intende, è lo schermo, l'amore l'oggetto reale. Questa filosofia del senso assoluto diventa, con un gioco di prestigio, una filosofia dell'amore. Cosí l'amore dell'uomo per l'uomo, l'amore umanizzato è il termine ultimo del pensiero di Feuerbach. Anche la sua critica religiosa, il rovesciamento del cristianesimo nell'antropologia, conclude con un'affermazione o, meglio, con un inno all'amore. All'amore di Dio questa filosofia sostituisce l'amore per l'uomo. Ma in questo modo, appunto, quel che di assoluto vi era nella filosofia speculativa viene trasportato nell'essere umano.

Sarà quindi lecito concludere che Feuerbach, mosso all'assalto della religione tradizionale considerata come un'antropologia di Dio, giunge a dare al suo pensiero la configurazione di una teologia dell'uomo. Infiammato dal proposito di operare un superamento del pensiero tradizionale, ne realizza, all'opposto, un rovesciamento: se la filosofia speculativa di Hegel non è una genuina filosofia ma una teologia tutta spiegata, l'antropologia di Feuerbach è, a pieno diritto, una teologia rovesciata. Spinto, infine, a filosofare dal desiderio di riformare la filosofia tradizionale, rimane ancora rinchiuso nello spirito della filosofia da riformare, come accadde all'altra Riforma, che fu una riforma del cristianesimo compiuta in nome e nello spirito del cristianesimo. Del resto, a questa Riforma egli non nascose, in diversi momenti, la sua simpatia spirituale e al pensiero di Lutero, in uno dei piú fervidi scritti del periodo della maturità (L'essenza della fede se-

condo Lutero *del 1844), richiese quasi una giustificazione delle proprie idee. Sì che a ragione il Windelband, in uno dei più acuti giudizi che del Feuerbach sia stato dato, ebbe a dire: «In certo rispetto la sua natura intera, schiettamente tedesca, può richiamare moltissimo Lutero. Vi è la stessa potente originalità, la stessa ingenua rozza sensibilità, lo stesso umorismo battagliero, non eccessivamente delicato, lo stesso spirito di verità, spinto fino alla testardaggine e privo di riguardi».*

La filosofia di Feuerbach non fu insomma, come egli aveva preconizzato, la filosofia dell'avvenire: fu semplicemente una filosofia di transizione. Federico Engels nel suo noto saggio su Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca *disse di colui che fu la maggior guida spirituale della sua generazione: «egli rimase a mezza strada anche come filosofo, dalla metà in giù materialista, dalla metà in su idealista». Anche oggi, molti che credono di aver fatto il salto fuor dell'idealismo, non hanno ancora riconosciuto il sentiero su cui sono caduti e sono incerti sulla via da percorrere. Pretendono di essere marxisti e sono tutt'al più Giovani hegeliani. Si professano materialisti e sono, invece, romantici. Per costoro, diciamo pure per noi, usciti dal silenzio e dall'aridità del deserto, Feuerbach è uno specchio in cui possiamo ritrovare riprodotte, se pur con una fedeltà talora un po' caricaturale, le nostre sembianze spirituali.* N. B.

1946.

Ludovico Andrea Feuerbach nacque a Landshut il 28 luglio 1808. Fece gli studi universitari prima ad Heidelberg poi a Berlino, dove ascoltò le lezioni di Hegel. Prese la libera docenza nel 1828 all'Università di Erlangen, dove tenne corsi di storia della filosofia e di logica metafisica sino al 1832. Non essendo riuscito, a causa del contenuto anti-accademico dei suoi libri, ad entrare stabilmente nell'insegnamento universitario, si ritirò in una chiusa e continuata solitudine di studio e di meditazione, che durò tutta la vita. Fece ancora nell'insegnamento due rapide apparizioni: nell'anno 1835-36 ad Erlangen, e dal dicembre 1848 al marzo 1849 ad Heidelberg, cedendo all'invito rivoltogli in seguito agli avvenimenti quarantotteschi dagli studenti di quella Università. Sposato nel 1837 con Bertha Löw, si ritirò con essa nel paese di Bruckberg, dove visse di una piccola rendita. Ma nel 1860, in seguito a dissesti finanziari, lasciato il ritiro di Bruckberg, si stabilí in condizioni di quasi indigenza a Rechenberg, dove, aiutato da qualche amico, pur

con la salute scossa, ritornò all'attività letteraria, e morí il 13 settembre 1872.

La sua attività di scrittore si può dividere in tre periodi. Il primo che va dalla tesi, *De ratione una universali infinita* del 1828, sino al 1839, comprende il primo scritto sul problema dell'immortalità, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers*, del 1830; una serie di aforismi sull'uomo e sullo scrittore, *Der Mensch und der Schriftsteller. Eine Reihe humoristich-philosophischer Aphorismen*, del 1834; i saggi di storia della filosofia su Leibniz e su Bayle (*Darstellung Entwicklung und Kritik der leibnizschen Philosophie*, del 1836, e *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie der Menschheit*, del 1838); e alcuni brevi e frammentari scritti (per lo piú recensioni) d'intonazione hegeliana. Il secondo periodo abbraccia le opere della maturità: inizia con una critica della filosofia hegeliana che segna un distacco dalla sua posizione filosofica precedente, *Zur Kritik der hegelschen Philosophie*, pubblicata negli " Hallische Jahrbücher " del 1839, (il primo degli scritti tradotti in questa raccolta); comprende le due opere filosofiche piú impegnative: le *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, pubblicate negli "Anekdota Zur neuesten Philosophie und Publizistik", a cura di A. Ruge, nel 1843, e i *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, del 1844 (il secondo e il terzo scritto della presente raccolta), e l'opera certamente piú importante di tutta la sua attività di scrittore, *Das Wesen des Christenthums*, del 1841, integrata quattro anni piú tardi dall'altra opera di critica religiosa, *Das Wesen der Religion*. Nel terzo periodo, che va dal 1845 sino alla morte, Feuerbach sopravvive a se stesso: riprende a rielaborare i temi a lui cari della critica religiosa con le *Vorlesungen über das Wesen der Religion* del 1849 e con la *Theogonie nach den Quellen des classischen hebräischen und christlichen Alterthums* del 1857, ed esaspera in filosofia il suo orientamento materialistico, tra l'altro, col saggio paradossale sulla natura dei sacrifici nelle antiche religioni, *Das Geheimniss des Opfers, oder der Mensch ist was er ist*, del 1862, e con l'opera di filosofia morale, *Ueber Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, del 1863-66.

I tre saggi qui tradotti sono stati tratti dalla prima edizione delle opere, presso l'editore Otto Wigand di Lipsia (1841-1866), e piú precisamente dal secondo volume, pubblicato nel 1846 col titolo di *Philosophische Kritiken und Grundsätze* (pp. 185-232; 244-268; 269-346). Il primo, *Critica della filosofia hegeliana* (1839), segna il distacco dallo hegelismo giovanile e attraverso la critica del sistema di Hegel anticipa gli sviluppi del pensiero successivo di Feuerbach. Il secondo, *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia* (1842), espone, in forma aforistica e frammentaria, i punti principali del rovesciamento della teologia in antropologia. Di questa antropologia, che il Feuerbach presenta come « filosofia dell'avvenire », il terzo saggio, *Principî della filosofia dell'avvenire* (1844), contiene l'esposizione piú completa ed avvincente.

Critica della filosofia hegeliana

La filosofia speculativa tedesca costituisce l'opposto immediato dell'antica sapienza salomonica. Mentre questa non scorge nulla di nuovo sotto il sole, quella non vi scorge altro che il nuovo. Mentre l'Orientale per raggiungere l'unità perde di vista la distinzione, l'Occidentale trascura per la distinzione l'unità; mentre il primo spinge la sua indifferenza, rispetto all'eterna uniformità delle cose, sino all'apatia e all'annullamento d'ogni attività mentale, il secondo acuisce la sua sensibilità verso tutto ciò che è eterogeneo e multiforme sino all'ardore febbrile della *imaginatio luxurians*. E s'intende che quando io parlo della filosofia speculativa tedesca, alludo particolarmente alla filosofia oggi dominante, che è quella di Hegel. La filosofia di Shelling, infatti fu propriamente un prodotto esotico, consistendo nel trapiantamento dell'antica identità orientale su terreno germanico, onde è un segno distintivo della scuola schellinghiana il cammino verso Oriente, allo stesso modo che il cammino verso Occidente e la svalutazione dell'Oriente è un segno distintivo della filosofia e della scuola hegeliana. L'elemento caratteristico di Hegel di fronte all'orientalismo della filosofia dell'identità, è quello della differenza. La filosofia naturale attraverso i suoi risultati non aveva spinto la differenziazione al di là della classe dei zoofiti e dei molluschi, ai quali appartengono notoriamente gli acefali e i gasteropodi; Hegel ci ha trasportato ad un grado superiore, alla classe degli *articulata*, di cui l'ultimo ordine è quello degli insetti. Lo spirito di Hegel è uno spirito logico, anzi piú precisamente (*sit venia verbo*!) uno spirito entomologico, vale a dire uno spirito che trova la sua sede naturale

in un corpo provvisto di molti tentacoli e di molte parti e sezioni. Uno spirito siffatto si rivela particolarmente nel modo, che gli è proprio, d'intuire e di trattare la storia. Hegel si preoccupa soltanto di fissare e di esporre le differenze piú salienti tra le diverse religioni, le diverse filosofie, i diversi popoli e tempi, e tutto questo egli compie con una gradazione progressiva. Ciò che è comune o uguale o identico, egli lascia completamente in disparte. La forma stessa della sua intuizione e del suo metodo non è altro che il tempo esclusivo, non già lo spazio tollerante; il suo sistema non conosce altro che la subordinazione e la successione, nulla conosce invece della coordinazione e della coesistenza. Certamente, l'ultimo grado di sviluppo che egli raggiunge è pur sempre la totalità, che comprende in sé gli altri gradi; ma poiché la totalità stessa è una esistenza determinata nel tempo e implica quindi il carattere della particolarità, non può comprendere in sé le altre esistenze senza strappar loro ogni vestigio di vita autonoma e senza sottrarre loro quel significato che soltanto nello stato di completa libertà sono in grado di possedere. Il metodo di Hegel si vanta di seguire il cammino della natura; e certamente esso imita la natura, però manca alla copia la vita dell'originale. È un fatto che la natura ha condotto gli uomini ad essere i signori delle bestie; ma ha dato loro non soltanto le mani per domarle, ma anche gli occhi e le orecchie per ammirarle. Alle bestie, quella libertà che la mano crudele strappa con la violenza, viene restituita dagli occhi e dalle orecchie compassionevoli. L'amore, che è proprio dell'arte, spezza alle bestie quelle catene, che l'egoismo dell'industria umana ha intorno a loro ribadito. Il cavallo che il palafreniere preme col suo deretano, il pittore eleva a oggetto di contemplazione artistica; lo zibellino che il pellicciaio ammazza per trasformare il suo pelo in un fugace ornamento dell'umana vanità, lo scienziato mantiene in vita per conoscerlo a fondo in tutte le sue parti. La natura collega sempre insieme con la tendenza assolutistica del tempo quella liberale dello spazio. È certo che il fiore è la confutazione della foglia; ma potrebbe dirsi perfetto un albero che facesse sfoggio di fiori sopra un tronco sfrondato? È certo che parecchie piante si spo-

gliano delle loro foglie per poter applicare tutte le loro energie alla fioritura; ma in altre piante la foglia compare successivamente o almeno contemporaneamente al fiore per dimostrare che alla estrinsecazione totale dell'essenza della pianta occorrono tanto la foglia quanto il fiore. È certo che l'uomo è l'inveramento della bestia; ma forse che la vita della natura e la vita stessa dell'uomo sarebbero una vita perfetta se le bestie non avessero una loro esistenza autonoma? Forse che l'uomo ha nei confronti delle bestie un rapporto esclusivamente dispotico? Non è vero invece che l'uomo, abbandonato e diseredato, trova nella fedeltà di una bestia un compenso all'ingratitudine, all'inganno, all'infedeltà del suo prossimo? e che la bestia ha per il suo cuore infranto un rimedio che lo riconcilia con la vita? Non sta forse alla base del culto delle bestie un significato profondamente morale e conforme alla ragione? E se ora siffatto culto ci appare ridicolo, ciò non dipende dal fatto che noi ci siamo abbandonati ad un'idolatria d'altro genere? La bestia non parla anch'essa nelle favole al cuore dei fanciulli? e un asino non ha una volta aperto gli occhi ad un ottuso profeta?

I gradi di sviluppo della natura non hanno quindi soltanto un significato storico; essi sono, sí, momenti, ma momenti della totalità simultanea della natura, non già di una totalità particolare, individuale, che sia essa stessa di nuovo soltanto un momento dell'universo, ossia della totalità della natura. Altrimenti accade nella filosofia di Hegel, che riduce a forma dell'intuizione, come è già stato ricordato, soltanto il tempo, e non anche lo spazio. Qui la totalità, l'assolutezza di un fenomeno o esistenza storica particolare, viene intesa come un predicato, in modo che i gradi di sviluppo finiscono per avere, in quanto esistenze autonome, soltanto un significato storico, continuando a mantenersi in vita nel grado assoluto unicamente sotto forma di ombre, di momenti, di gocce omeopatiche. Cosí, ad esempio, la religione cristiana, s'intende nel suo sviluppo storico-dommatico, viene considerata come la religione assoluta; e poi, con l'aiuto di questa considerazione, quel che viene messo in rilievo è esclusivamente la differenza tra la religione cristiana e le altre religioni, mentre non

viene tenuto in conto quel che vi è di comune, vale a dire la natura della religione che sta a fondamento di tutte le religioni diverse, come unico elemento veramente assoluto. D'altronde, lo stesso accade nei riguardi della filosofia. La filosofia hegeliana, proprio essa, è pur sempre una filosofia determinata, particolare, dotata di un'esistenza empirica, pur prescindendo dal suo contenuto, sulla caratteristica del quale non vogliamo per ora pronunciarci, ed è tale anche se viene espressamente considerata come la filosofia assoluta, o addirittura come la filosofia senz'altro, non soltanto dal suo fondatore ma anche dai discepoli, se pure dai discepoli ortodossi, i quali, d'altronde, agiscono con la massima coerenza, vale a dire in perfetto accordo con gli insegnamenti del maestro. Or non è molto che un hegeliano, e del resto si tratta di una mente acuta e riflessiva, ha cercato di dimostrare formalmente, e a suo modo con fondamento, che la filosofia hegeliana « è la realtà assoluta dell'idea della filosofia ».

Ma per quanto sia acuto l'autore in questione, resta a dire che egli, comunque, procede in modo acritico, anzitutto per il fatto che non si propone la domanda se in linea generale sia possibile che il genere si attui, in modo assoluto, in un individuo, l'arte in un artista, la filosofia in un filosofo. Ed è proprio questo il problema principale. Infatti, a che mi giovano tutte le prove che questo è proprio il Messia, se io in generale non credo che un qualche messia apparirà o possa o debba mai apparire? Qualora non si affronti questo problema, s'intende tacitamente presupposto che ci debba essere ed effettivamente ci sia un Dalailama estetico o speculativo, una transustanziazione estetica o speculativa, un giorno del giudizio estetico o speculativo. Ma proprio questa presupposizione contraddice alla ragione. Dice Goethe — e quanto sono profonde, e quel che è piú, quanto sono vere le sue parole! — « Solo gli uomini nella loro totalità conoscono la natura, solo gli uomini nella loro totalità vivono una vita umana » (*Corrispondenza con Schiller*, IV, p. 469). Solo l'amore, l'ammirazione, il rispetto, in breve gli affetti, elevano l'individuo a genere, come accade quando noi, trasportati dall'entusiasmo per la bellezza e per l'amabilità di una persona, esclamiamo: essa è la bellezza, l'amore, la bontà

in persona. Ma la ragione, sempre memore del detto salomonico *nil novi sub sole*, nulla sa di una incarnazione reale ed assoluta del genere in una individualità determinata. Certo, lo spirito, la coscienza è «il genere che esiste in quanto genere»; ma l'individuo, l'organo dello spirito, la testa, per quanto universale essa sia, si mostra sempre con un naso ben determinato, sia esso a punta o piatto, fino o grosso, lungo o corto, storto o diritto. Una volta che una cosa è entrata nello spazio e nel tempo, deve conformarsi alle leggi dello spazio e del tempo. Il *deus Terminus* sta all'entrata del mondo in funzione di sentinella. La condizione per entrarvi è l'auto-limitazione. Quello che diviene realtà, lo diviene sempre esclusivamente in quanto è qualcosa di determinato. Un'incarnazione senza residui del genere in un individuo sarebbe assolutamente un miracolo, una violenta eliminazione di tutte le leggi e di tutti i principî della realtà: sarebbe, di fatto, la fine del mondo.

È chiaro perciò che la credenza degli apostoli e dei cristiani primitivi nella prossima fine del mondo dipendeva nella maniera piú stretta dalla loro credenza nella incarnazione. Quando si ammette l'apparizione della divinità in un determinato tempo e sotto una determinata forma, il tempo e lo spazio sono già di per se stessi eliminati, e non ci si può aspettare altro che la effettiva fine del mondo. Non si può piú concepire una storia, perché sarebbe senza scopo e senza senso: l'incarnazione e la storia sono tra di loro assolutamente incompatibili. Quando Dio stesso entra nella storia, la storia finisce. Ma se poi la storia continua a svolgersi come prima, vuol dire che la teoria della incarnazione è di fatto contraddetta dalla storia. L'apparizione di Dio, che per tempi diversi e posteriori è soltanto un racconto, una narrazione storica e perciò è oggetto soltanto di rappresentazione e di ricordo, ha perduto il carattere divino, e, uscendo dall'ordine degli avvenimenti meravigliosi e straordinari, è venuta a far parte delle altre manifestazioni normali della storia, tramandandosi in prosieguo di tempo solo per via naturale. Non appena il miracolo è passato, ed è diventato oggetto di racconto, cessa di essere un miracolo. *Sic transit gloria mundi*. Non altrimenti si è detto che

il tempo svela ogni mistero. *Veritas filia temporis.* Se davvero il fenomeno reale dell'incarnazione di Dio fosse un fenomeno storico, finirebbe per estinguere ogni lume della storia, e particolarmente i lumi della Chiesa, allo stesso modo che l'apparir del sole estingue le stelle, e l'apparir del giorno le nostre luci notturne; e finirebbe per illuminare tutta la terra con la sua stupenda luce celeste, essendo necessariamente un'apparizione assoluta, onnipresente e immediata, per tutti gli uomini di tutti i tempi: d'altronde, proprio questo effetto sarebbe la miglior prova della sua realtà. Perché, infatti, ciò che è soprannaturale deve anche operare e rivelarsi al di là d'ogni limite di tempo come tale; mentre ciò che si tramanda solo per via naturale e si trasmette ed opera solo mediante la tradizione scritta od orale, è di per se stesso necessariamente d'origine mediata e di condizione naturale.

Nulla di diverso accade nei riguardi delle teorie sull'incarnazione, quando le si osservino sul terreno dell'arte e della scienza. Se davvero la filosofia di Hegel fosse la realtà assoluta dell'idea della filosofia, l'arresto della ragione nella filosofia hegeliana dovrebbe aver per conseguenza necessaria l'arresto del tempo; perché, se il tempo continuasse il suo doloroso cammino nello stesso modo di prima, la filosofia di Hegel perderebbe inevitabilmente il predicato dell'assolutezza. Proviamo un po' a prolungare il nostro pensiero anche solo per qualche istante verso l'avvenire dei prossimi secoli. La filosofia hegeliana non ci apparirà forse rispetto al tempo una filosofia ormai lontana e tradizionale? Potremo noi considerare come filosofia nostra e presente una filosofia d'altri tempi, una filosofia del passato? Per quale altra ragione trascorrono i sistemi filosofici, se non perché gli stessi uomini e lo stesso tempo trascorre, e i posteri vogliono vivere non già dell'eredità dei loro antenati, ma col patrimonio acquistato con le proprie fatiche? E non ci accadrà di sentire la filosofia hegeliana come una costrizione o come un fardello, analogamente a quello che gli uomini della Riforma sentivano di fronte all'Aristotele del Medioevo? Non si formerà necessariamente un contrasto tra la vecchia e la nuova filosofia, tra la filosofia non piú libera perché tramandata e la filosofia libera perché originata da se stessa; e la filosofia hegeliana

di conseguenza, volente o nolente, non dovrà essere retrocessa dal rango dell'assoluta realtà dell'idea al posto assai piú modesto di una realtà determinata e particolare? D'altronde, non è conforme alla ragione, conforme ai doveri e alla missione dell'uomo di pensiero, anticipare con la ragione gli effetti necessari e inevitabili del tempo, e ricavare in precedenza dalla natura delle cose la conoscenza di ciò che soltanto dalla natura del tempo si ricaverà da sé?

Cerchiamo dunque di anticipare con la nostra ragione il tempo e di dimostrare che la filosofia hegeliana è veramente una filosofia determinata e particolare. La dimostrazione non è difficile, per quanto la filosofia hegeliana si distingua da tutte le filosofie precedenti per la rigorosità del suo metodo scientifico, per la sua universalità e per la incontestabile ricchezza di pensiero. La filosofia hegeliana è sorta in un determinato tempo, vale a dire in un tempo in cui gli uomini, come in ogni altra epoca della storia, si trovavano in una determinata situazione, ed esisteva una determinata filosofia. Essa si mise in rapporto con questa filosofia, le si accostò: di qua deriva che essa deve avere un carattere determinato e per ciò stesso finito. Ogni filosofia, in quanto è una manifestazione determinata nel tempo, inizia con un presupposto; ma essa si presenta da se stessa come priva di presupposti, e tale vuole essere anche in relazione coi sistemi precedenti. Ma il tempo successivo mette in chiaro che anch'essa aveva il suo presupposto, e che si trattava di un presupposto particolare e puramente accidentale, a differenza di quei presupposti necessari e razionali che non si possono negare senza precipitare nell'assoluta assurdità. Forse che la filosofia hegeliana non comincia anch'essa con un presupposto? Macché: essa comincia col puro essere; essa comincia non con un inizio particolare, ma con la pura indeterminazione, con l'inizio stesso. Davvero? Ma non è già un presupposto il fatto che la filosofia debba avere in generale un inizio? Si dice: « ma è una cosa che s'intende da sé: se ogni cosa deve avere un inizio, deve averlo anche la filosofia ». D'accordo: ma questo inizio è un inizio accidentale, indifferente, mentre l'inizio, con cui deve cominciare la filosofia, ha un significato particolare.

significa che vi deve essere qualcosa che sia primo in sé e in modo rigoroso. Ma io domando proprio perché mai si debba stabilire in generale un tale inizio. Forse che il concetto dell'inizio non è anch'esso oggetto di critica? o forse che esso è immediatamente vero e universalmente valido? E perché mai io non posso rinunciare sin dall'inizio al concetto dell'inizio, e mettermi in relazione direttamente con la realtà? Hegel comincia con l'essere, o meglio col concetto dell'essere o con l'essere astratto: perché mai io non potrei cominciare con l'essere stesso, con l'essere reale? e perché non con la ragione, dato che l'essere in quanto è pensato e per il modo con cui è oggetto della logica, mi rimanda immediatamente alla ragione? O forse che cominciando dalla ragione, comincio con un presupposto? Nient'affatto: non posso mettere in dubbio la ragione né fare astrazione da essa, senza far apparire i miei dubbi stessi e la mia stessa astrazione come assurda. Ammettiamo pure che io ponga un presupposto quando, non preoccupandomi del problema dell'inizio, comincio a filosofare prendendo immediatamente le mosse dall'essere reale o dalla ragione: che cosa importa? Non posso forse dimostrare in un secondo tempo che il mio presupposto è soltanto formale ed apparente, e in realtà non esiste? È un fatto che io non comincio a pensare solo quando metto i miei pensieri sulla carta. Già in precedenza son certo dell'origine della mia realtà. E se presuppongo qualche cosa, lo faccio perché il mio presupposto trova in se stesso la propria giustificazione.

Dunque, quell'inizio che Hegel pone nella sua *Logica* è un inizio universalmente e assolutamente necessario? non è piuttosto un inizio determinato, e determinato proprio dal punto di vista della filosofia precedente ad Hegel? non si ricollega alla *Dottrina della Scienza*? non si riattacca al problema posto in precedenza di un fondamento primo della filosofia, e alla tesi secondo cui l'interesse della filosofia doveva essere essenzialmente sistematico e formale, non materiale, mentre la domanda intorno a ciò che è scientificamente primo costituiva la domanda prima? Del resto, questo collegamento non è già dimostrato dal fatto che il metodo di Hegel, prescindendo naturalmente dalla differenza di conte-

nuto che diventa anche una differenza di forma, è essenzialmente o per lo meno in generale lo stesso metodo di Fichte? Il processo della *Dottrina della Scienza* non consiste anch'essa nel fatto che ciò che è da principio soltanto per noi è da ultimo anche per sé, e che la fine ritorna al principio onde la scienza ha un andamento circolare? (cfr. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, II ed., pp. 291, 301; *Abbozzo della caratteristica della scienza*, II ed., p. 4; *Intorno al concetto della dottrina della scienza*, II ed., p. 35. Cfr. anche SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, p. es., pp. 186-190). Ma questo movimento circolare, e piú precisamente questo movimento puramente formale, non diventa forse un bisogno, o meglio una conseguenza necessaria là dove il metodo e l'esposizione scientifica della filosofia vengono scambiati con l'essenza stessa della filosofia, dove ciò che non è sistematico (e qui intendo parlare del sistema in senso stretto) non è filosofico? Sistema infatti è soltanto ciò che costituisce un circolo chiuso in se stesso, ciò che non procede diritto all'infinito, ma quando è alla fine si riallaccia all'inizio. La filosofia di Hegel è anche di fatto il piú completo di tutti i sistemi sinora apparsi. Hegel ha realmente compiuto ciò che Fichte voleva ma non riuscí a compiere, perché Fichte conclude soltanto in un dover essere, ma non con una fine uguale al principio. Ciò non di meno il pensiero sistematico non è il pensiero in sé o il pensiero essenziale, ma soltanto il pensiero che si espone. Nel momento stesso in cui io espongo i miei pensieri, li colloco nel tempo; quello che è in me qualcosa di contemporaneo — un atto conoscitivo che trascende ogni successione di tempo — diventa ora qualcosa di successivo. Io pongo come inesistente ciò che deve essere esposto, lo faccio sorgere davanti ai miei occhi, astraggo da ciò che è prima della esposizione. Perciò, anche quel che io pongo come inizio, è anzitutto soltanto il puro indeterminato; e io non ne so ancora nulla: solo il sapere espositivo è un sapere. A rigore quindi io posso cominciare soltanto dal concetto dell'inizio: infatti, qualunque sia l'oggetto che io voglia porre, questo avrà all'inizio la natura dell'inizio in generale. Qui Hegel è assai piú conseguente e piú rigoroso di Fichte col suo Io = Io. Ma mentre l'inizio è inde-

terminato, la continuazione ha il valore di una determinazione. Soltanto nel corso della esposizione si determina e si rivela quello che è stato l'inizio. La continuazione è perciò un ritorno, nel senso che io ritorno a ciò da cui ho preso le mosse, e nel ritornare riprendo di nuovo la successione, la temporalizzazione del pensiero: ricostituisco l'identità che era andata perduta. Ma quel principio a cui ritorno, non è piú il principio iniziale, indeterminato, indimostrato, ma è un principio mediato e appunto per questo non è piú lo stesso principio, o, se pure è lo stesso, non ha piú la stessa forma. Questo processo è certamente un processo necessario che ha il suo fondamento; ma tuttavia riposa sulla relazione tra il pensiero apparente, che si sottopone all'esposizione, e il pensiero in sé o pensiero interno. Ci si può rappresentare tale processo in questo modo. Io leggo la *Logica* di Hegel dal principio sino alla fine. Quando sono alla fine ritorno al principio. L'idea dell'idea o idea assoluta comprende in sé l'idea dell'essenza, dell'essere. Io dunque conosco ora l'essere, l'essenza come un momento dell'idea, o in altre parole l'idea assoluta come la logica *in nuce*. È certo, sí, che giunto alla fine ritorno al principio, ma è sperabile per lo meno che io compia questo ritorno non in senso temporale, vale a dire non in modo da ricominciare da capo la logica, perché altrimenti dovrei fare due, tre volte lo stesso cammino, sino a ridurre tutta la mia vita a un viaggio circolare nella logica di Hegel. Ma quando sono giunto all'idea assoluta, chiudo i tre volumi della *Logica*, perché ormai so cosa c'è in essa; elimino nella mia conoscenza il processo temporale di mediazione; conosco l'idea assoluta come il tutto, e ho certamente ancora bisogno del tempo se voglio rappresentarmi *formaliter* il suo processo; ma questa successione è qui ormai completamente indifferente. La *Logica* in tre volumi, cioè la logica esposta, non è fine a se stessa, perché altrimenti io non avrei altro scopo nella vita che quello di continuare a leggere la *Logica*, o d'impararla a memoria come un *Pater noster*. L'idea assoluta riprende essa stessa il suo processo di mediazione, riassume in se stessa questo processo, elimina la realtà della esposizione, mentre si mostra come il principio e la fine, come l'unità e la

totalità. E proprio perciò anch'io chiudo ora la *Logica*, e riassumo in una idea unica questa esistenza estensiva. Alla fine perciò la *Logica* ci riporta a noi stessi, all'atto interno del conoscere. Il sapere mediatore ed espositivo diventa un sapere immediato, e immediato non nel senso soggettivo di Jacobi, dato che in tal senso non c'è alcun sapere immediato: io qui intendo parlare di un'altra forma d'immediatezza.

Il pensiero è un'attività immediata, in quanto è un'attività originaria. Nessun altro può pensare per me: io mi convinco della verità di un pensiero solo per opera mia. Platone non ha alcun senso, anzi non esiste neppure, per chi è sprovvisto d'intelletto, è una *tabula rasa* per chi non è in grado di mettere insieme con le proprie parole i suoi stessi pensieri. L'opera scritta di Platone è per me soltanto un mezzo: il principio, l'a priori, il fondamento, a cui ogni cosa si riferisce e ritorna, è l'intelletto. Dare l'intelletto a chi non l'ha, non rientra nelle possibilità della filosofia, perché anzi essa lo presuppone: tutt'al piú la filosofia determina il mio intelletto. La creazione di concetti ad opera di una filosofia determinata non è una creazione reale, ma soltanto formale; non è una creazione dal nulla, ma soltanto lo sviluppo di una materia spirituale che risiede dentro di me, ed è tuttora indeterminata per quanto capace di ricevere tutte le determinazioni. Il filosofo si limita a portare alla mia coscienza ciò che io sono in grado di conoscere; egli si ricollega alle mie facoltà spirituali. La filosofia quindi, appena uscita dalla bocca o dalla penna, ritorna immediatamente alle proprie origini: essa non parla per parlare, onde la sua antipatia verso l'eloquenza, ma anzi per non parlare, cioè per pensare; essa non dimostra per dimostrare, onde il suo odio per la sillogistica dei sofisti, ma soltanto per mostrare che ciò che essa dimostra in una data maniera si trova semplicemente al principio d'ogni dimostrazione, cioè nell'intelletto, ed è ad ogni modo un pensiero legittimo, ossia un pensiero che esprime per ogni essere pensante una legge dell'intelletto. La dimostrazione non è altro che l'indicazione della verità di ciò che dico, non è altro che il ritorno del pensiero già estrinsecato alla fonte originaria del pensiero. Il significato della dimostrazione non può

quindi essere inteso senza un riferimento al significato del linguaggio. Il linguaggio non è altro che la realizzazione del genere, la mediazione dell'io col tu al fine di rivelare l'unità del genere, superando la separazione individuale tra l'uno e l'altro. Pertanto, l'elemento della parola è l'aria, che è tra i mezzi vitali il piú spirituale e il piú universale. La dimostrazione ha la sua ragion d'essere soltanto in quanto venga considerata come attività mediatrice tra il mio pensiero e quello degli altri. Quando dimostro qualche cosa, lo dimostro per gli altri. Quando dimostro, insegno, leggo, scrivo, c'è da sperare che lo dimostri, insegni, legga e scriva non per me, perché io so anche, o per lo meno lo so nei tratti essenziali, ciò che non scrivo, non insegno, ciò su cui non so dare spiegazioni. È un fatto che sovente la cosa piú difficile è proprio quella di scrivere intorno a ciò che si conosce meglio, e intorno a ciò che è senz'altro cosí chiaro e cosí certo che non si può neppure concepire che gli altri non debbano anche loro saperlo. Uno scrittore che scriva intorno a qualche cosa di cui abbia tale certezza da non ritenere tra sé e sé che valga la pena di scrivervi sopra, viene a trovarsi in una situazione piuttosto paradossale. Scrivendo rende vano il proprio scritto; dimostrando si prende gioco della dimostrazione. Quando voglio scrivere, e voglio farlo bene e con fondamento, devo immaginare che gli altri non sappiano quello che io so, o almeno non lo sappiano nello stesso modo in cui lo so io. Soltanto in questo modo faccio gli altri partecipi del mio sapere; ma nello stesso tempo presuppongo che gli altri vogliano conoscere quello che io ho da dire, e siano in grado di farlo. Insegnare non vuol dire imbeccare, perché anzi chi insegna si riferisce ad una facoltà attiva, alla facoltà di conoscere. L'artista presuppone negli altri il senso del bello; non vuole e non può fornirlo egli stesso. Infatti, affinché noi possiamo trovar belle le sue opere, e accoglierle e accettarle, egli deve già presupporre in noi il senso artistico, e quindi può soltanto formarlo, dargli una determinata direzione. Proprio allo stesso modo il filosofo non accetta l'idea, secondo cui egli sarebbe un Dalailama speculativo, e avrebbe senz'altro divorato la ragione. Affinché noi possiamo riconoscere come veri i suoi pensieri, e possiamo intenderli,

egli presuppone anche in noi non piú di quel che presupponga in se stesso, la ragione, cioè un principio comune o una comune misura. Noi dobbiamo conoscere ciò che egli conosce; dobbiamo ritrovare in noi stessi quello che egli ha trovato, posto che in noi stessi è il pensiero. Ogni dimostrazione dunque non è una mediazione del pensiero nel pensiero e per il pensiero, ma è una mediazione ad opera del linguaggio tra il pensiero, in quanto mio pensiero, e il pensiero dell'altro, in quanto pensiero suo (« io sono là dove si trovano riuniti due o tre altri in mio nome: io sono dunque la ragione e la verità in mezzo a voi »); oppure è una mediazione tra l'io e il tu per il riconoscimento dell'identità della ragione; oppure ancora una mediazione, con la quale io trovo conferma del fatto che il mio pensiero non è mio, ma è un pensiero in sé e per sé, il quale, appunto perché tale, può esser tanto mio quanto altrui. Quando noi viviamo indifferenti al fatto che il nostro pensiero sia o non sia inteso e riconosciuto, una simile indifferenza si riferisce a questa o a quella persona, a questa o a quella classe di persone, che consideriamo come piene di pregiudizi, corrotte da particolari interessi e da sentimenti personali, non suscettibili di miglioramento e fondamentalmente guaste. Il numero è qui in generale del tutto indifferente. *Satis mihi pauci lectores, satis est unus, satis est nullus.* Certamente l'uomo può bastare a se stesso, perché si conosce come un'unità, si distingue da se stesso, può essere esso stesso l'altro (infatti l'uomo parla e s'intrattiene con se stesso), e ancora perché sa che il suo pensiero non sarebbe suo se non fosse anche, almeno in linea di possibilità, il pensiero degli altri. Ma pure tutta questa indifferenza, tutta questa autosufficienza e questa limitazione dell'uomo a se stesso, è un aspetto del tutto particolare dell'uomo, il quale, considerato in se stesso, non è affatto indifferente: l'impulso alla comunicazione è un impulso originario, è l'impulso stesso verso la verità. È un fatto che noi diventiamo coscienti e certi della verità del nostro stesso essere attraverso gli altri, e s'intende che non si tratta di questi o quegli altri considerati in modo puramente accidentale. La verità non è esclusivamente né mia né tua, ma è universale. È vero soltanto il pensiero in cui l'io e il tu si riuniscono:

e questa unione è la conferma, l'indizio, l'affermazione della verità, soltanto perché è già essa stessa la verità. Vero e buono è ciò che unifica. L'obiezione, secondo cui anche il furto sarebbe buono e vero perché anche in esso spesso si riuniscono uomini diversi, non merita alcuna risposta, dato che in questo caso ogni individuo fa per sé.

Tutti i filosofi che ci sono noti hanno manifestato e insegnato il loro pensiero sia oralmente, come Socrate, sia per iscritto: altrimenti, è ovvio, non ci sarebbero noti. Manifestare il proprio pensiero vuol dire insegnare; ma insegnare è dimostrare. Dunque la dimostrazione non è il rapporto del pensatore, o del pensiero, tutto chiuso in sé, con se stesso, ma è il rapporto del pensatore con gli altri. Le varie forme di dimostrazione e di sillogismi non sono quindi in se stesse forme della ragione [1], e neppure forme di un atto interno del pensiero e della conoscenza: sono soltanto forme della comunicazione, modi di esprimersi, esposizioni e rappresentazioni, in una parola manifestazioni esteriori del pensiero. Una mente veloce precede l'insegnante intento a dare la dimostrazione; al primo pensiero essa anticipa in un baleno tutta una serie di pensieri intermedi che un altro è costretto magari a percorrere con l'aiuto della dimostrazione. Esiste un genio del pensiero, che si

[1] Le cosiddette forme logiche dei giudizi e dei sillogismi non sono quindi forme attive di pensiero, non sono, per così dire, rapporti causali di ragione. Esse presuppongono i concetti metafisici della universalità, della particolarità, della singolarità, del tutto e della parte, come la *regula de omni*, della necessità, del fondamento e della conseguenza; vengono pensate soltanto mediante questi concetti, sono dunque forme di pensiero non originarie, bensí poste e dedotte. Solo i rapporti metafisici sono rapporti logici; solo la metafisica, in quanto scienza delle categorie, è la vera logica, la logica esoterica, secondo il profondo pensiero di Hegel. Le cosiddette forme logiche sono soltanto forme linguistiche astratte ed elementari; ma la parola non è il pensiero, perché altrimenti il piú grande chiacchierone sarebbe anche il piú grande pensatore. Quello che noi chiamiamo abitualmente pensiero non è altro che la traduzione, in una lingua a noi accessibile, di un autore straniero piú o meno sconosciuto, difficile da intendere, ma che agisce su di noi in modo congeniale: soltanto in questa traduzione, e non già nell'originale, acquistano la loro validità le cosiddette forme logiche. Perciò appartengono non all'ottica, ma alla diottrica dello spirito che è un campo ancora del tutto sconosciuto.

trova in tutti gli uomini sino ad un certo grado in forma di predisposizione naturale, nella stessa misura che vi si trova il genio artistico. La ragione per cui noi consideriamo le forme della comunicazione, i modi di esprimersi, come forme fondamentali della ragione e del pensiero in sé e per sé, dipende dal fatto che noi, per cosí dire, abbiamo bisogno di presentare e di esporre non solo per noi ma anche per gli altri, al fine di averne una piú chiara coscienza, i nostri pensieri fondamentali che scaturiscono immediatamente dal genio del pensiero e vengono a noi senza che sappiamo in che modo, essendoci stati dati con il nostro stesso essere. Il che pertanto ci ammaestra sul fatto che noi in generale, nell'atto stesso del pensare, esprimiamo i nostri pensieri, ossia parliamo. La dimostrazione dunque è soltanto il mezzo con cui io attribuisco ai miei pensieri l'appartenenza a me ed è nello stesso tempo il mezzo con cui l'altro li riconosce come suoi. La dimostrazione senza comunicazione è assurda. Ma la comunicazione dei pensieri non è una comunicazione materiale o reale (comunicazione reale è l'urto, è il suono che scuote i miei timpani, è la luce). Ciò che è materiale io l'accolgo passivamente, lo subisco; ciò che è spirituale, invece, l'accolgo soltanto per opera mia, mediante una mia attività originaria. Onde risulta che anche ciò che viene comunicato attraverso la dimostrazione non è la cosa stessa, ma soltanto lo strumento. L'autore di una dimostrazione non m'istilla i suoi pensieri col contagocce; né predica, come ha fatto san Francesco, ai pesci: egli si rivolge ad esseri pensanti. Ma non può fornire al suo ascoltatore l'elemento principale, cioè la capacità d'intendere; e non la può fornire in generale, perché altrimenti il filosofo sarebbe davvero in grado di fare i filosofi, il che sino ad ora non è riuscito a nessuno. Egli presuppone nel suo ascoltatore la capacità d'intendere; e mi fa vedere — come del resto fa vedere a qualsiasi altro in generale — il mio intelletto soltanto in uno specchio. Egli è esclusivamente un attore, il quale rende sensibile o rappresenta ai miei occhi l'esempio che io devo, dentro me stesso, seguire se voglio imitarlo: la filosofia espositiva e sistematica è la filosofia drammatica e teatrale in contrapposto al pensiero materiale tutto chiuso in se stesso, che è la lirica

della filosofia. Egli mi dice e mi indica: ciò è razionale, è vero, è la legge, quindi tu devi pensare cosí, e già pensi cosí se pensi il vero. Egli vuol condurmi ad abbracciare i suoi pensieri, ma non in quanto pensieri suoi, bensí in quanto pensieri universalmente razionali, e quindi anche in quanto pensieri miei. Egli insomma esprime soltanto ciò che è già nel mio intelletto. Quí sta la giustificazione della pretesa che la filosofia debba risvegliare e il pensiero stimolare il nostro intelletto, non già tenerlo prigioniero della parola scritta o parlata (il che non potrebbe non avere conseguenze deleterie per la vita dello spirito), in relazione appunto al fatto che il pensiero comunicato è proprio un pensiero manifestato in parole. Perciò ogni esposizione della filosofia, sia essa orale o scritta, ha e non può non avere il significato di un semplice strumento. Ogni sistema è soltanto una espressione, una copia della ragione, e quindi è per la ragione soltanto un oggetto, che la ragione appunto, essendo una forza viva che si riproduce continuamente nei nuovi esseri pensanti, distingue da sé e contrappone a sé come un oggetto di critica. Ogni sistema, che non venga riconosciuto e quindi assimilato come un puro e semplice strumento, limita e distrugge lo spirito, perché pone il pensiero formale e mediato al posto di quello immediato, originario e materiale; uccide lo spirito inventivo; rende impossibile la distinzione tra la lettera e lo spirito. È necessario infatti, che insieme col pensiero venga fissata anche la parola (e qui proprio si rivela l'angustia di ogni sistema considerato come avente un'esistenza esterna), e che il significato e la determinazione originaria d'ogni manifestazione del pensiero, insomma ogni sistema, vengano completamente negati, e falliscano allo scopo. Ogni esposizione, ogni dimostrazione (l'esposizione di un pensiero coincide con la sua dimostrazione) ha, in conseguenza della sua determinazione originaria (alla quale soltanto dobbiamo ora attenerci), l'atto conoscitivo dell'altro come suo scopo ultimo.

Del resto, s'intende da sé che l'esposizione o, che è lo stesso, la dimostrazione, è anche uno scopo in se stesso, come accade ad ogni mezzo che deve essere prima di tutto anche un fine. La forma deve essa stessa essere istruttiva; e, oggettivamente par-

lando, l'esposizione della filosofia deve essa stessa essere filosofica: qui trova la sua giustificazione la pretesa dell'identità tra forma e contenuto. L'esposizione, in quanto sia essa stessa filosofica, in corrispondenza coi pensieri espressi, è proprio la forma sistematica. Perciò acquista un valore in sé e per sé. Il sistematico è pertanto un artista: la storia dei sistemi filosofici è la galleria, la pinacoteca della ragione. Hegel è il piú perfetto di tutti gli artisti della filosofia; le sue esposizioni sono, per lo meno in parte, modelli insuperabili di senso artistico applicato alla scienza, e, in ragione del loro rigore, veri e propri strumenti di formazione e di educazione dello spirito. Ma proprio per questo (in conseguenza di una legge generale che non è qui il caso d'esporre) egli ha finito per fare della forma la sostanza, dell'essere del pensiero per gli altri un essere in sé, d'uno scopo relativo uno scopo finale. Nell'esposizione ha voluto prevenire l'intelletto e quindi accaparrarselo; nel sistema ha voluto comprimerlo. Il sistema doveva essere per cosí dire la ragione stessa, doveva risolvere puramente e semplicemente l'attività immediata in quella mediata; l'esposizione non doveva nulla presupporre, nulla lasciare dentro di noi, svuotarci ed esaurirci completamente. Il sistema di Hegel insomma è l'assoluta alienazione che la ragione fa di se stessa: tale alienazione tra l'altro trova già la sua espressione oggettiva nell'affermazione che il diritto naturale, secondo Hegel, è il piú puro empirismo speculativo (per esempio, la deduzione dei diritti di maggiorascato!). Unicamente nel fatto che Hegel ha compresso ogni cosa nell'esposizione, ha fatto astrazione dalla preesistenza dell'intelletto, non si è appellato all'intelletto che è in noi, sta il vero ed ultimo fondamento delle accuse che gli sono state mosse di formalismo, di rigetto della soggettività e via dicendo. È vero che Hegel alla fine ritorna sul processo di mediazione; ma mentre pone la forma come sostanza oggettiva, rimane di nuovo in dubbio sulla oggettività o soggettività del processo di mediazione. Perciò coloro che sostengono essere il processo di mediazione dell'assoluto soltanto formale, materialmente hanno ragione; ma anche quelli che sostengono il contrario, vale a dire la realtà oggettiva di tale processo, non hanno, per lo meno formalmente, torto.

La filosofia di Hegel è dunque il punto culminante della filosofia sistematica speculativa. Ne abbiamo trovato e messo in chiaro la ragione studiando l'inizio della *Logica*. Ogni cosa si deve esporre (o dimostrare) o risolversi in esposizione. L'esposizione fa astrazione da ciò che si conosce prima della esposizione: essa deve costituire un inizio assoluto. Ma qui si rivela nello stesso tempo il limite dell'esposizione. Il pensiero sta prima della esposizione del pensiero. L'inizio dell'esposizione è il *prius* per l'esposizione stessa, ma non per il pensiero. L'esposiziose ha bisogno dei pensieri che, pur affacciandosi in un secondo tempo, sono sempre presenti nell'interno del pensiero [1]. L'esposizione è ciò che è mediato in sé e per sé; il *prius* in essa non è mai qualcosa di immediato, ma qualcosa di posto, di dipendente, di mediato, dato che

[1] Quello che noi qui indichiamo con l'espressione « esporre » (*darstellen*), nella filosofia hegeliana è detto « porre » (*setzen*). Ad esempio, il concetto è già in sé il giudizio, ma non è ancora *posto* come tale; il giudizio è in sé il sillogismo, ma non è ancora *posto*, cioè realizzato come tale. Ciò che precede presuppone già quel che segue, ma pure deve presentarsi per se stesso affinché il presupposto (cioè quel che segue), che è in se stesso il *prius*, venga *posto* di nuovo per se stesso. In conseguenza di questo metodo Hegel attribuisce caratteristiche proprie a certe determinazioni che per se stesse non hanno alcuna realtà. Cosí avviene anche per l'essere al principio della *Logica*. Quale altro significato ha l'essere se non quello di essere reale ed effettivo? ma allora che cosa è il concetto dell'essere distinto da quello dell'esistere, della realtà, dell'effettività? Evidentemente nulla; ma è poi qualche cosa questa separazione o distinzione? Proprio lo stesso è delle forme di giudizio e di sillogismo che Hegel caratterizza come rapporti logici particolari. Cosí i giudizi affermativi e negativi esprimono un particolare rapporto, e precisamente quello della immediatezza, mentre i giudizi singolari, particolari ed universali, esprimono un rapporto riflessivo. Ma tutte queste diverse forme di giudizi sono soltanto forme grammaticali empiriche, che per esprimere un giudizio logico devono essere ridotte ad un giudizio tale in cui il predicato contenga la differenza essenziale, la natura, il genere del soggetto. E lo stesso è per i giudizi assertori e problematici. Affinché venga posto in giudizio del concetto devono venir poste queste forme come gradi particolari, e il giudizio assertorio deve essere di nuovo un giudizio immediato. Ma quale rapporto realmente logico deve stare a fondamento di siffatte forme di giudizio? non risiede forse nel soggetto che giudica?

il *prius* viene fissato mediante determinazioni concettuali, che hanno la loro certezza in se stesse, prima e indipendentemente dalla filosofia che si viene esponendo e si estrinseca nel tempo. Cosí l'esposizione fa appello sempre ad una istanza superiore, che è rispetto ad essa a priori. E non è forse questo il caso dell'idea dell'essere nella logica hegeliana? « L'essere è l'immediato, l'indeterminato, è ciò che è uguale, identico con se stesso, è l'indifferenziato ». Ma forse che non sono qui presupposti i concetti della immediatezza, della indeterminatezza, dell'identità? « L'essere procede verso il nulla: scompare immediatamente nel suo opposto, la sua verità consiste in questo moto con cui immediatamente scompare ». Ma non sono anche qui presupposte delle rappresentazioni? Lo « scomparire » è un concetto, o non è piuttosto una rappresentazione sensibile? « Il divenire è irrequietezza, è l'irrequieta unità dell'essere e del nulla, è l'esistenza pervenuta alla quiete ». Non viene qui presupposta, o per lo meno accettata, una rappresentazione sommamente discutibile come quella di « quiete »? Non potrebbe uno scettico obiettare che la quiete è soltanto un'illusione dei sensi, e che tutto è in continuo movimento? Che cosa dunque vogliono essere queste rappresentazioni poste all'inizio, anche se vengono poste soltanto come immagini? Certo, si può obiettare che almeno tali presupposti, cosí come quelli dei concetti di uguaglianza, identità, ecc., s'intendono da sé, sono affatto naturali: perché, altrimenti, come faremmo a pensare l'essere? Questi concetti dunque sarebbero i mezzi necessari per conoscere l'essere come il *prius*. Giustissimo: ma l'essere, almeno per noi, è proprio esso l'immediato? Il *prius* non è piuttosto ciò da cui non possiamo fare astrazione? Ma certamente, e lo sa anche la filosofia hegeliana. Ora, l'essere da cui la *Logica* ha inizio ha per presupposto da un lato la *Fenomenologia*, dall'altro l'idea assoluta. L'essere (e s'intende l'essere primo e indeterminato) viene revocato alla fine, e si dimostra come un inizio non vero. Ma allora non è anche la logica di nuovo una fenomenologia? e l'essere non è soltanto l'inizio fenomenologico? non ci troviamo anche nell'àmbito della logica di fronte ad una scissione tra l'apparenza e la verità? Perché allora non si è cominciato con l'inizio vero? « Per l'appunto, la verità

può essere soltanto il risultato, la verità deve dimostrarsi, come tale, cioè esporsi ». Ma come può farlo se l'essere stesso presuppone l'idea, e quindi l'idea viene in sé presupposta come il *prius*? E può in questo modo la filosofia costituirsi e dimostrarsi come verità, cosí da non poter piú esser messa in dubbio, in guisa che il dubbio dello scetticismo non abbia piú alcun fondamento oggettivo? Certamente, chi dice A, deve dire anche B. Chi si trova dall'inizio nell'essere della logica, si trova anche nell'idea; a chi questo essere si dimostra, anche l'idea si è per se stessa dimostrata. Ma ciò come può avvenire, se uno si rifiuta di dire A? se invece dice: il tuo essere puro e indeterminato è soltanto un'astrazione, che non corrisponde a nulla di reale, e solo l'essere concreto è reale; oppure: dimostrami prima la realtà dei concetti universali? Non giungiamo qui ai problemi universali che toccano la verità e la realtà della filosofia in generale, e non di questa logica soltanto? Forse che la logica si è sollevata al di sopra della contesa tra nominalisti e realisti (per indicare con un vecchio nome un contrasto naturale)? Non contraddice la logica nei suoi primi concetti all'intuizione sensibile e insieme al suo avvocato, che è l'intelletto? Non ha infatti l'intuizione sensibile il diritto di opporsi alla logica? La logica può respingere la sua voce; ma l'intelletto respinge anche la logica dicendo: tu sei *iudex in propria causa*. Non abbiamo allora a questo punto, proprio all'ingresso della scienza, lo stesso contrasto che si aveva nella filosofia di Fichte? Là si trattava del contrasto tra l'io puro e l'io empirico e reale, qui del contrasto tra l'essere puro e l'essere empirico e reale. L'Io puro non è piú io, va bene; ma anche l'essere puro e vuoto non è piú l'essere. La logica dice: io faccio astrazione dall'essere determinato, io non attribuisco l'unità di essere e nulla all'essere determinato; quando tale unità appare all'intelletto paradossale e risibile, esso sostituisce all'essere puro un essere determinato, ed ecco allora la contraddizione nel fatto che l'essere deve essere il nulla. Ma l'intelletto a sua volta risponde: solo l'essere determinato è essere, nel concetto dell'essere è già implicito il concetto dell'assoluta determinatezza. Io ricavo il concetto dell'essere dall'essere stesso; ma ogni essere è un essere

determinato, perciò contrappongo all'essere, per dirla di sfuggita, il nulla (che significa non essere qualche cosa), dal momento che all'essere è sempre e inseparabilmente unito qualche cosa. Togli all'essere ogni determinazione, e non mi avrai piú lasciato nulla dell'essere. Nessuna meraviglia, dunque, se di un essere cosí inteso null'altro puoi dire che esso è nulla. È cosa che s'intende da sé. Se togli all'uomo quello per cui è uomo, mi puoi dimostrare senza difficoltà alcuna che egli non è un uomo. Allo stesso modo che il concetto dell'uomo, al quale togli la *differentia specifica* dell'uomo, non è piú il concetto dell'uomo, ma di un essere che si è fatto da sé come l'uomo platonico di Diogene; cosí anche il concetto dell'essere, al quale togli il contenuto dell'essere, non è piú il concetto dell'essere. La diversità dell'essere è in relazione con la diversità delle cose. L'essere fa tutt'uno con la cosa che è. Se a qualcuno togli l'essere, gli togli tutto. L'essere non si lascia scindere per se stesso. L'essere non è un concetto particolare: almeno per l'intelletto, è tutto.

Ma dunque come può la logica o una filosofia determinata dimostrare in generale la propria verità e la propria realtà, se prende inizio, senza riuscire a risolverla, da una contraddizione con la realtà sensibile, col concetto che l'intelletto si fa della realtà? Che essa dimostri di esser vera, non c'è dubbio; ma non si tratta di questo. Per dare una dimostrazione occorrono due termini: nella dimostrazione il pensatore si sdoppia; contraddice a se stesso; e il pensiero non appena ha fissato e superato questa contraddizione di sé a se stesso, ha raggiunto la dimostrazione. Dimostrare non è altro che confutare. Ogni determinazione compiuta dall'intelletto ha il suo opposto, il suo termine contraddittorio. La verità consiste non nell'unità col suo opposto, ma nella confutazione di questa unità. La dialettica non è un monologo del pensiero speculativo con se stesso, ma un dialogo tra il pensiero speculativo e la realtà empirica. Un pensatore è un pensatore dialettico soltanto se è avversario di se stesso. L'arte suprema del pensatore, e insieme la sua piú grande forza, sta nel porre in dubbio se stesso. Se pertanto la filosofia o rispettivamente la logica vogliono dimostrare se stesse, devono confutare l'esperienza razio-

nale, ovvero l'intelletto che le nega e che, soltanto lui, le contraddice; in caso contrario, tutte le loro dimostrazioni rimangono di fronte all'intelletto mere assicurazioni di valore soggettivo. L'opposto dell'essere, s'intende dell'essere in generale come lo considera la logica, non è il nulla, ma l'essere sensibile, concreto. L'essere sensibile nega l'essere logico: l'uno contraddice all'altro. La risoluzione di questo contrasto sarebbe la prova della realtà dell'essere logico, la prova che esso non è poi quell'astrazione che appare ora all'intelletto.

L'unica filosofia che abbia un inizio senza presupposti è quella che ha la libertà e il coraggio di mettere in dubbio se stessa, e che si costruisce dalla sua stessa opposizione. I sistemi filosofici moderni hanno preso inizio tutti insieme da se stessi, non dal loro opposto. Essi hanno presupposto la filosofia, e s'intende la loro filosofia, immediatamente, come se fosse la verità. La mediazione ha in essi il solo significato di un chiarimento, come in Fichte, o di uno svolgimento, come in Hegel. Kant ha esercitato la critica nei confronti della vecchia metafisica, ma non nei confronti di se stesso. Fichte a sua volta ha presupposto come vera la filosofia kantiana: non ha voluto far altro che elevarla a sistema scientifico, collegando quello che in Kant era ancora disunito, e deducendolo da un principio comune. Schelling, da un lato ha presupposto la filosofia di Fichte come verità bell'e compiuta, ma dall'altro è stato il restauratore della filosofia di Spinoza in opposizione a quella di Fichte. Hegel è un Fichte mediato attraverso Schelling. Hegel ha polemizzato contro l'assoluto di Schelling, ha riconosciuto che in esso mancava il momento della riflessione, dell'intelletto, della negatività; ossia egli ha ispirato e determinato e poi condotto a termine la fecondazione del grembo dell'identità assoluta col seme del concetto (dell'io fichtiano); ma tuttavia ha presupposto che l'assoluto fosse una verità. Non ha conteso all'identità assoluta la sua esistenza, la sua realtà oggettiva; ha presupposto che la filosofia schellinghiana fosse la filosofia vera per essenza, e le ha rimproverato soltanto la mancanza di forma. In tal modo Hegel sta a Schelling, come Fichte a Kant. Per entrambi vi era una filosofia vera in base al suo contenuto, cioè alla

sua materia; entrambi avevano un interesse solamente scientifico, cioè sistematico e formale. Entrambi sono stati critici soltanto nei confronti del particolare, degli attributi certi; non nei confronti dell'essenza stessa della filosofia del loro tempo. Che l'assoluto esista, non vi è alcun dubbio; ma lo si deve dimostrare e riconoscere come tale. In tal modo esso diventa veramente il risultato e l'oggetto del concetto mediatore, cioè una verità scientifica, e non è una semplice assicurazione dell'intuizione intellettuale.

Perciò anche in Hegel la prova dell'assoluto — prescindendo dalla rigorosità scientifica del suo procedimento — ha per essenza e per principio un significato puramente formale. La filosofia di Hegel, tanto al suo punto di partenza quanto al suo punto di arrivo, mette innanzi una contraddizione, e precisamente la contraddizione tra la verità e la pretesa ad una validità scientifica, tra ciò che è essenziale e ciò che è puramente formale, tra il pensare e lo scrivere. L'idea assoluta non è presupposta formalmente, ma è bensí presupposta sostanzialmente. Quello che Hegel fa precedere sotto forma di gradi e parti del processo di mediazione, certamente lo aveva già pensato dell'idea assoluta. Hegel non ha rinunziato a se stesso, non ha dimenticato l'idea assoluta, ma nel presupporla già pensa all'opposizione da cui deve essere prodotta. L'idea assoluta, insomma, è dimostrata in via di fatto prima d'essere dimostrata formalmente; perciò rimane sempre indimostrabile, sempre soggettiva per l'altro, che nell'opposto dell'idea riconosce già una premessa che ha preceduto l'idea stessa. L'estrinsecazione dell'idea è soltanto, per cosí dire, una finta: quello che fa non lo fa sul serio, ma per gioco. La prova piú calzante è offerta dall'inizio della logica che deve essere in generale l'inizio della filosofia. Che s'inizi con l'essere è espressione di schietto formalismo; ma non si tratta del vero inizio, del vero principio. Si potrebbe cominciare altrettanto bene dall'idea assoluta, appunto perché Hegel, già prima di scrivere la *Logica*, cioè prima di dare forma scientifica alle sue idee di logica, considerava l'idea assoluta come una certezza, e come una verità immediata. L'idea assoluta, o l'idea dell'assoluto, è la indubitabile certezza che l'idea ha di se stessa in quanto verità assoluta; si presuppone da se stessa

come vera; quello che essa pone come l'altro da sé, presuppone anch'esso, per essenza, l'idea. In tal modo la prova finisce per essere soltanto formale. Insomma, l'idea assoluta, che per Hegel pensatore era una certezza assoluta, era per Hegel scrittore soltanto una certezza formale. Si tratta della contraddizione tra il pensatore che non ha piú bisogno di nulla, perché col suo pensiero va al di là dell'esposizione stessa del proprio pensiero e considera il proprio pensiero come già bell'e compiuto, e lo scrittore che sopraggiunge in un secondo tempo, e ha bisogno di tutto, perché pone come formalmente incerto, oggettivandolo, ciò che per il pensatore costituisce la certezza. Tale contraddizione è il processo proprio dell'idea assoluta, che presuppone l'essere e l'essenza, ma in modo che questi in verità presuppongono già essi stessi l'idea. Cosí si giunge a dare l'unica spiegazione sufficiente della contraddizione tra l'inizio effettivo della logica e l'inizio vero e proprio che sta invece alla fine. Come già abbiamo detto, per la coscienza intima di Hegel l'idea assoluta era una certezza, e in ciò egli non era né critico né scettico; ma l'idea assoluta doveva essere dimostrata, sottratta ai limiti dell'intuizione intellettuale meramente soggettiva, doveva insomma valere anche per gli altri. Perciò la dimostrazione aveva, sí, un valore essenziale, ma insieme aveva anche un valore non essenziale. Era, per un verso, una necessità per il fatto che l'idea assoluta non può non essere dimostrata, è in quanto si dimostra; ma, per l'altro verso, era una superfluità di fronte alla certezza interiore che Hegel aveva della sua verità. Ora, il metodo di Hegel è proprio l'espressione di questa necessità superflua, di questa dispensabile indispensabilità o indispensabile dispensabilità. Pertanto l'inizio è la fine, e la fine è l'inizio. L'essere è la certezza dell'idea, non è altro che l'idea nella sua immediatezza; l'ignoranza che l'idea ha di sé all'inizio è soltanto, rispetto all'idea, una ignoranza piena d'ironia. L'idea si esprime in un modo e pensa in un altro. Dice: « essere »; dice: « essenza »; ma pensa soltanto se stessa. Solo alla fine dice quello che pensa, quando si richiama a quello che ha espresso all'inizio, dicendo: « quello che voi sino ad ora, all'inizio e nel corso del libro, avete considerato come un altro essere, ecco, quello sono io

stesso ». L'essere, l'essenza è l'idea, ma non riconosce di esserlo: è un segreto che conserva per sé.

E allora ho ragione di ripetere che proprio per ciò la dimostrazione, o la mediazione, dell'idea assoluta è soltanto formale. L'idea non si costituisce soltanto per opera di qualcosa che è effettivamente altro, e che potrebbe essere l'intuizione intellettuale concreta ed empirica, ma si costituisce per opera di un suo opposto apparente e formale. L'essere è in se stesso l'idea. Quindi, dimostrato l'essere, è dimostrata per se stessa l'idea. Ma dimostrare null'altro vuol dire che far giungere un altro (possibile o reale che sia) alla mia stessa convinzione. La verità sta esclusivamente nell'unione dell'io col tu. Ma l'altro, rispetto al pensiero puro, è in generale la conoscenza sensibile. Di qua dunque deriva che la dimostrazione sul terreno della filosofia consiste nel superare la contraddizione tra conoscenza sensibile e pensiero puro, onde il pensiero sia vero non soltanto per sé ma anche per il suo opposto. Perché, se anche ogni pensiero vero è vero soltanto per se stesso, ciò accade per un pensiero che esprima un'opposizione, sino a che la testimonianza che ha di se stesso sia soltanto soggettiva, unilaterale e dubitabile, sino a che insomma si appoggi solo su se stesso. Ora, l'essere logico si trova in una contraddizione decisiva, diretta ed immediata, con l'essere dell'intuizione intellettuale empirica e concreta, è un atto di indulgenza, di accondiscendenza verso l'idea, e di conseguenza è in se stesso ciò che è da dimostrare. Dunque, tanto alla logica quanto all'intuizione intellettuale, io arrivo mediante un atto di forza, mediante un atto trascendente, mediante una rottura immediata con l'intuizione reale. La filosofia di Hegel va incontro perciò allo stesso rimprovero, a cui va incontro tutta la filosofia moderna di Cartesio e Spinoza: di aver compiuto una rottura, senza alcuna mediazione, con l'intuizione sensibile [1], che è poi il rimprovero di aver dato alla filosofia un presupposto immediato.

[1] Vi è certo una rottura inevitabile nella natura della scienza in generale; ma non è necessario che sia senza mediazione. La filosofia fa da mediatrice di quella rottura per il fatto che essa stessa si produce dalla non filosofia.

Non si può considerare la *Fenomenologia* come un argomento contrario, perché, è vero che la *Logica* ha dietro di sé la *Fenomenologia*, ma è anche vero che l'essere, che costituisce l'opposto dell'essere logico, ci sta sempre dinanzi, viene necessariamente provocato da questo suo opposto ed eccitato a porsi come contraddizione alla *Logica*, e ciò in misura tanto maggiore quanto piú la *Logica* costituisce un inizio nuovo, cioè comincia dal principio e sin dall'inizio l'intelletto ne è sconcertato. Se vogliamo lasciare alla *Fenomenologia* un significato positivo e presente rispetto alla *Logica*, dobbiamo domandarci: Hegel ha prodotto il pensiero e l'idea deducendoli dall'altro del pensiero e dell'idea? Vediamo un po'. Il primo capitolo ha per contenuto: « La certezza sensibile, ovvero l'essere singolo e l'intendere ». Esso indica quel grado della coscienza, dove l'essere sensibile e singolare vale come essere vero e reale, ma poi sottomano si rivela come essere universale. « Qui c'è un albero »; ma poi vado innanzi e dico: « qui c'è una casa ». La prima verità è svanita. « Adesso è notte »; ma non passa molto tempo che dico: « adesso è giorno ». La prima presunta verità è anch'essa svanita. La designazione temporale si presenta dunque come designazione di carattere generale, come una molteplicità semplice (o negativa). Lo stesso accade della designazione spaziale. « Il " qui " non scompare, ma persiste nello scomparire della casa, dell'albero, ecc., ed è indifferente di fronte al fatto di essere casa, albero, ecc. Quando diciamo " questo ", intendiamo una semplicità mediata, ovvero una generalità ». L'essere singolo, che cogliamo nella certezza sensibile, non siamo neppure in grado di esprimerlo. « La lingua è ciò che vi è di piú veritiero: con essa confutiamo immediatamente quello che intendiamo, e poiché l'universale è la verità della certezza sensibile, e la lingua sa esprimere soltanto questa verità, ci è impossibile esprimere l'essere sensibile che è oggetto del nostro intendere ». È forse questa una confutazione dialettica della realtà della coscienza sensibile? È con ciò dimostrata la realtà dell'universale? Magari per colui a cui l'universale è già in precedenza certo come reale, ma non certo per la coscienza sensibile, non certo per noi che stiamo o ci mettiamo nel punto di vista appunto della co-

scienza sensibile, e dobbiamo essere ancora convinti che l'essere sensibile sia irreale e sia invece reale il pensiero! Mio fratello si chiama Giovanni o Adolfo; ma oltre a lui ci sono infiniti altri che si chiamano Giovanni o Adolfo. Ne consegue forse che il mio Giovanni non è una realtà, ma è reale soltanto la « giovanninità »? Per la coscienza sensibile tutte le parole sono nomi propri, *nomina propria*, sono in sé assolutamente indifferenti, sono soltanto segni che hanno lo scopo di far raggiungere la meta per la strada piú corta. La lingua in questo caso non si adatta affatto alla realtà. La realtà del singolo essere sensibile è per noi una verità suggellata col nostro sangue. Nella sfera sensibile si dice occhio per occhio, dente per dente. Nella realtà, son parole e queste e quelle. Prova a mostrarmi quello che dici. Per la coscienza sensibile la lingua è proprio l'irrealtà, il nulla. Ma allora come può la coscienza sensibile trovarsi o essere confutata dal fatto che l'essere singolo non si lascia esprimere? La coscienza sensibile trova appunto in ciò la confutazione da parte della lingua, ma non si tratta della confutazione da parte della certezza sensibile. Qui la coscienza sensibile ha sul suo terreno pienamente ragione, perché altrimenti finiremmo per cibarci nella vita di parole e non di cose. Pertanto, per la coscienza sensibile il contenuto di tutto il primo capitolo della fenomenologia non è altro che il cavolo riscaldato, se pur nel senso opposto, del megarese Stilpone, non è altro che un gioco di parole che il pensiero, certo di se stesso come verità, eseguisce con la coscienza naturale. Ma la coscienza non si lascia trarre in inganno, e si tien ferma prima e dopo alla realtà delle cose singole. Il « qui » (e perché non ciò che è qui?), e l'« ora » (e perché non ciò che è ora?) non diventeranno mai in questo modo un « qui » o un'« ora » mediati e universali, né per la nostra coscienza possibile, né per noi che siamo qui i suoi difensori e ci vogliamo far convincere di qualcosa di diverso e di meglio. Oggi è « ora », ma anche domani è « ora », ed è assolutamente lo stesso immutato ed immodificabile « ora » di quello che era ieri. Qui c'è un albero, là una casa; ma là dico ancora una volta « qui ». Il « qui » rimane, come sempre, dappertutto e in nessun luogo. *Nil novi sub sole*. L'essere sensibile, che

io designo col pronome dimostrativo « questo », passa, ma ne viene un altro al suo posto che è ancora un essere sensibile. La natura confuta questo essere singolo, ma si corregge subito dopo, confutando la confutazione e ponendo un altro essere singolo al posto del primo. Perciò di fronte alla coscienza sensibile l'essere sensibile è l'essere che persiste e non si trasforma.

Quella stessa contraddizione immediata o quello stesso immediato dissidio che incontriamo all'inizio della *Logica*, ci viene incontro anche all'inizio della *Fenomenologia*: e si tratta del dissidio tra l'essere qual è oggetto in questa sede, e l'essere quale è oggetto della coscienza sensibile. Il « qui » fenomenologico non si distingue in nulla da qualsiasi altro « qui », che io fissi; dimostra di essere un « qui » universale, perché è già di fatto universale; ma il « qui » reale è distinto in modo reale da un altro qualunque « qui », ed è quindi un « qui » esclusivo. « L'albero, per esempio, è qui: ma se io mi volto, questa verità è svanita ». Questo va bene nella *Fenomenologia*, dove il voltarmi costa una piccola parola; nella realtà, invece, dove devo voltare il mio corpo pesante, il « qui » mostra di avere un'esistenza perfettamente reale anche dietro le mie spalle. L'albero limita le mie spalle; e mi caccia dal posto che esso occupa. Hegel non confuta il « qui », quale è oggetto della coscienza sensibile, a differenza del pensiero puro, ma soltanto il « qui » e l'« ora » della logica. Confuta il pensiero dell'« essere singolo », l'*hæcceitas*; mostra che non è vero l'essere singolo, quale viene fissato nella rappresentazione in forma di realtà (teoretica). La fenomenologia non è altro che la logica fenomenologica. Soltanto da questo punto di vista si può giustificare il capitolo sulla certezza sensibile. Ma siccome Hegel non si è immedesimato realmente nella coscienza sensibile, né vi ha riflettuto dall'interno, siccome la coscienza sensibile è oggetto soltanto al modo stesso che essa è oggetto dell'autocoscienza del pensiero, siccome infine è soltanto l'estrinsecazione del pensiero nell'interno della interiore certezza di se stesso, per queste ragioni anche la *Fenomenologia*, cosí come la *Logica* (e infatti il risultato è lo stesso) comincia con un presupposto immediato, e di conseguenza, *quod erat demonstrandum*, con una contraddizione immediata, con una

rottura assoluta rispetto alla coscienza sensibile. Infatti, essa non comincia, come si è detto, con ciò che è altro rispetto al pensiero, ma col pensiero dell'esser altro del pensiero, dove già il pensiero, com'è naturale, è certo in precedenza della vittoria sopra il suo avversario: onde il tratto umoristico con cui il pensiero si prende gioco della coscienza sensibile. Ma appunto per questo anche il pensiero non è riuscito ad abbattere il proprio avversario.

D'altronde, anche prescindendo dal significato della *Fenomenologia*, Hegel, come già si è ricordato, ha cominciato sin dal primo inizio della sua filosofia col presupposto dell'identità assoluta. L'idea dell'identità assoluta, o dell'assoluto, era per lui semplicemente una verità oggettiva, e non soltanto una verità tra le altre verità, ma la verità assoluta, la stessa idea assoluta, intendendo per « assoluto » ciò su cui non può cader alcun dubbio e che è superiore ad ogni critica e ad ogni scetticismo. Ma tuttavia, nel suo significato positivo, l'idea dell'assoluto non era altro che l'idea dell'oggettività in contrapposto all'idea della soggettività, quale era stata affermata nella filosofia kantiana e fichtiana. Quanto alla filosofia di Schelling, dobbiamo intenderla non come filosofia « assoluta », nel senso in cui la intendono i suoi seguaci [1], ma come l'opposto della filosofia critica. L'intenzione iniziale di Schelling era, come è noto, di rifare il cammino inverso dell'idealismo. La filosofia della natura era, anche nel fatto, prima di tutto soltanto un idealismo capovolto: perciò riesce difficile il passaggio da questo a quella. L'idealista mirava anche nella natura, alla vita e alla ragione, ma considerandole come la propria vita e la propria ragione; quello che vedeva in essa, ce l'aveva messo dentro egli stesso; perciò, quello che dava alla natura, lo riprendeva di nuovo in se stesso. La natura è l'oggettivazione dell'io, è la visione che lo spirito ha di se stesso fuori di sé. Già l'idealismo era quindi una identità di soggetto e oggetto, di spirito e natura; ma in guisa che la natura avesse in questa unità soltanto il significato di og-

[1] Anche la filosofia hegeliana può essere conosciuta, giudicata e valutata nel suo giusto valore soltanto se si riconosce che essa, a non tener conto che ha accolto in sé formalmente il fichtismo, costituisce, per il suo contenuto, un'opposizione al kantismo e al fichtismo.

getto, di qualcosa posto dallo spirito. Era lecito quindi liberare la natura dai vincoli a cui l'aveva avvinta l'idealista incatenandola al proprio io, per farla diventare un'esistenza per sé stante e per darle quel significato che piú tardi ha ricevuto nella filosofia della natura. L'idealista diceva alla natura: tu sei il mio *alter ego*, ma metteva l'accento soltanto sull'io in modo da dare al proprio discorso questo senso: tu sei il flusso, o il riflusso, di me stesso, non sei di per te stessa nulla di particolare. Lo stesso diceva il filosofo della natura, ma metteva l'accento sull'*alter*: la natura è, sí, il tuo io, ma l'io altro da te, distinto da te, e perciò reale di per se stesso. Il significato dell'identità tra spirito e natura era quindi inizialmente anche nella filosofia della natura un significato meramente idealistico. « La natura è soltanto l'organismo visibile del nostro intelletto » (*Introduzione ad un progetto di sistema di filosofia della natura*). « L'organismo è soltanto un modo d'intuizione dell'intelletto » (*Sistema dell'idealismo trascendentale*, p. 265). « È manifesto che l'io, costruendo la materia, costruisce se stesso... Questo prodotto che è la materia è dunque una costruzione completa dell'io, non soltanto per l'io, che è identico con la materia » (*ib.*, p. 189). « La natura deve essere lo spirito visibile; lo spirito la natura invisibile » (*Idee per una filosofia della natura*, p. 64; cfr. *ib.*, pp. 128 e sg. la relativa deduzione del concetto della materia). La filosofia della natura doveva cominciare da ciò che è oggettivo, ma per arrivare allo stesso risultato, al quale è giunto da se stesso e con le proprie forze l'idealismo. « La tendenza necessaria di ogni scienza della natura è di giungere all'essere intelligente partendo dalla natura » (*Sistema*, p. 3). « Còmpito della filosofia della natura è di porre come *prius* ciò che è oggettivo, e di dedurre poi ciò che è soggettivo. Ogni filosofia deve avere per iscopo o di fare della natura un intelletto o di fare dell'intelletto una natura » (p. 6). Per queste ragioni la filosofia della natura lasciò sussistere l'idealismo nella sua piena integrità: soltanto volle dimostrare a posteriori quello che l'idealismo aveva detto di sé a priori. Tra i due vi era una differenza soltanto rispetto alla via, al metodo. Tuttavia già nella opposizione del metodo si annidava un'opposizione rispetto all'intuizione, o per lo meno una tale opposizione

doveva necessariamente svilupparsi dalla prima. Era inevitabile che la natura seguendo quella via finisse per ricevere un significato per se stessa. L'oggetto veniva liberato dai limiti dell'idealismo soggettivo, non appena veniva posto come oggetto d'una scienza particolare. La natura, se non proprio per se stessa, almeno per la filosofia della natura, non era qualcosa di dedotto o di posto, bensí qualcosa di originario e per se stante. In questo modo la natura ricevette un significato opposto a quello che aveva nell'idealismo fichtiano. Pure, anche il significato che la natura aveva nell'idealismo e per l'idealismo, cioè il significato diametralmente opposto a quello che ebbe nella filosofia della natura, doveva avere pur sempre la sua giustificazione, e l'idealismo in generale doveva continuare a sussistere intatto in tutti i suoi diritti e in tutte le sue pretese. Cosí ora, invece dell'unica, assolutamente recisa autonomia e verità dell'io fichtiano, abbiamo due autonomie, due verità opposte tra loro, la verità dell'idealismo che nega quella della filosofia della natura, e la verità della filosofia della natura che nega a sua volta quella dell'idealismo. Per la filosofia della natura esiste soltanto la natura; per l'idealismo soltanto lo spirito. Per l'idealismo la natura è soltanto oggetto o accidente; per la filosofia della natura, invece, sostanza o soggetto-oggetto quello insomma che nell'idealismo viene avocato a sé unicamente dall'intelletto. Ma ammettere due verità, e quindi due assoluti, è una contraddizione. E allora, come possiamo uscire da questo dissidio tra l'idealismo negatore della filosofia della natura, e la filosofia della natura negatrice dell'idealismo? Solo facendo del predicato, su cui entrambi sono d'accordo, il soggetto (e in tal modo avremo puramente e semplicemente l'assoluto, ciò che è per se stante), e del soggetto il predicato: l'assoluto è insieme spirito e natura. Spirito e natura sono soltanto predicati, determinazioni, forma di ciò che è unico e identico, in una parola, dell'assoluto. Che cosa è dunque l'assoluto? Null'altro che la congiunzione « e », l'unità di spirito e natura. Ma con ciò abbiamo veramente fatto un passo avanti? Questa unità non la possedevamo già nel concetto di natura? La filosofia della natura è la scienza non di un oggetto contrapposto all'io, ma di un oggetto che è esso

stesso soggetto-oggetto: in altre parole, la filosofia della natura è nello stesso tempo anche idealismo. L'unione del concetto del soggetto e dell'oggetto nel concetto della natura rappresentava l'eliminazione della separazione, compiuta dall'idealismo, tra ciò che ha e ciò che non ha intelletto, insomma tra natura e spirito. Ma allora come si distingue l'assoluto dalla natura? L'assoluto è l'assoluta identità, il soggetto-oggetto assoluto, mentre la natura è il soggetto-oggetto oggettivo e l'intelletto è il soggetto-oggetto soggettivo. Meraviglioso, sorprendente, davvero! Ma ecco che ci troviamo improvvisamente da capo al punto di vista del dualismo idealistico: vien tolto alla natura quello che le è stato dato, e nello stesso momento in cui glielo si dà. La natura è il soggetto-oggetto con in piú l'oggettività: ciò vuol dire che il suo concetto positivo (ammettendo che un di piú costituisca un concetto) è quello dell'oggettività, in quanto non si disperda nel vuoto dell'assoluto, in quanto sia veramente natura. Allo stesso modo il concetto dello spirito, in quanto sia veramente spirito, e non un ente vago e senza nome, è il concetto della soggettività, avendo per sua nota caratteristica quel di piú che è rappresentato dalla soggettività. Cosí siamo diventati piú savi di quel che eravamo all'inizio? ma non siamo ricaduti di nuovo nella vecchia alternativa tra soggettività e oggettività? Quando l'assoluto viene conosciuto, cioè vien tratto dall'oscurità dell'assoluta indeterminazione, dove è oggetto soltanto di rappresentazione e di fantasia, alla luminosità del concetto, vien conosciuto unicamente come spirito o unicamente come natura. Non esiste una scienza dell'assoluto in quanto tale, ma sempre e soltanto, o una scienza dell'assoluto come natura, o una scienza dell'assoluto come spirito, insomma o una filosofia della natura o un idealismo, o, se si vuole, tutti e due insieme in modo che la filosofia della natura sia soltanto la filosofia dell'assoluto come natura, e l'idealismo sia soltanto la filosofia dell'assoluto come spirito. Se la filosofia della natura ha per proprio oggetto l'assoluto come natura, concetto positivo è il concetto di natura, il che vuol dire che il predicato diventa di nuovo soggetto, e il soggetto o l'assoluto un predicato vago e insignificante. Ma allora io posso eliminare benissimo l'assoluto dalla filosofia della natura,

perché l'assoluto vale tanto se riferito allo spirito quanto se riferito alla natura, tanto se riferito ad un oggetto determinato quanto se riferito ad un oggetto opposto, tanto se riferito alla luce quanto se riferito alla gravitazione universale. Nel concetto della natura perdo di vista l'assoluto come una pura indeterminazione, come un *nihil negativum*; che se poi non riuscissi a levarmelo di mente, perderei di vista rispetto all'assoluto la stessa natura. La filosofia della natura ha condotto l'assoluto soltanto verso determinazioni e differenze evanescenti, o meglio, soltanto immaginarie, che sono mere rappresentazioni di distinzioni, non determinazioni reali della nostra conoscenza.

Il significato positivo della filosofia di Schelling risiede perciò solo nella filosofia della natura in contrapposto all'angustia dell'idealismo fichtiano, che aveva nei confronti della natura una relazione soltanto negativa. Non c'è da meravigliarsi quindi che il fondatore della filosofia della natura abbia messo in rilievo l'assoluto solo dal lato reale, dal momento che l'espressione dell'assoluto dal suo lato ideale apparteneva originariamente al fichtismo e quindi si trovava al di là della filosofia della natura. Certamente, la filosofia dell'identità ha ristabilito un'unità che era andata perduta, ma non in quanto sia riuscita a oggettivare questa unità facendone un assoluto, facendone una essenza comune e pur distinta dallo spirito e dalla natura, ma solo in quanto il concetto di questa unità era il concetto della natura come soggetto-oggetto, e quindi il ristabilimento della natura in generale. In fondo, l'assoluto di Schelling era unicamente un ibrido incerto tra l'idealismo e la filosofia della natura, sorto dal dissidio interiore che il fondatore della filosofia della natura nutriva dentro di sé tra l'idealista e il filosofo naturale.

La filosofia della natura si venne a trovare in contrasto anche con quanto vi era di positivo nell'idealismo, per il fatto che non si accontentò di questa opposizione, che pur costituiva il suo merito positivo, contro l'idealismo soggettivo; non riconobbe i propri confini e pretese di essere la filosofia assoluta. Kant incappò in una contraddizione (che era per lui una necessità su cui non è qui il caso di soffermarsi), per il fatto che intese e interpretò falsamente

i confini positivi e razionali della ragione, nel momento stesso in cui li concepiva come limiti. I limiti sono confini arbitrari, non necessari; e quindi sono superabili. La filosofia dell'identità, rigettando questi limiti, rigettava insieme anche i limiti positivi della ragione e della filosofia. In essa l'unità del pensiero con l'essere o con l'intuizione non era altro che l'unità del pensiero con l'immaginazione. La filosofia diventò bella, poetica, sentimentale, romantica, ma nello stesso tempo diventò anche trascendente, superstiziosa, e assolutamente acritica. Era svanita la condizione originaria di ogni critica, cioè la differenza tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo. Il pensiero nella sua funzione discriminante e determinante aveva solo piú valore di attività finita e negativa: qual meraviglia che la filosofia dell'identità, divenuta alla fine priva di forza e di critica, fosse caduta in braccio al misticismo del calzolaio di Görlitz?

Hegel ha cominciato a filosofare nell'àmbito di questa filosofia e insieme con essa, ma non da discepolo sottomesso al suo fondatore, ma da amico rispetto all'amico. Egli è colui che ha risollevato la filosofia dal territorio dell'immaginazione in cui era caduta. A ragione, un hegeliano ha applicato ad Hegel il detto di Aristotele su Anassagora, secondo cui questi è apparso tra i filosofi dalla natura come l'unico sobrio in mezzo a tanti ubriachi. L'unità di pensiero ed essere ha ricevuto nello Hegel un significato razionale, del resto un significato che non oltrepassa la critica. Il suo principio è il νοῦς pensante. Egli ha accolto nella filosofia l'elemento fondamentale del razionalismo, l'intelletto, che veniva escluso nell'idea dell'assoluto, non in base ad una mera immaginazione o ad un'affermazione gratuita, ma in base alla sua stessa natura: e lo ha accolto come un momento dell'assoluto. L'espressione metafisica di questa operazione è la proposizione seguente: bisogna cogliere ciò che è negativo, diverso, opposto alla riflessione, non soltanto in senso negativo, cioè come qualcosa di finito, bensí come qualcosa di positivo ed essenziale. Perciò Hegel ha in sé un elemento negativo e critico. Ma ciò nonostante, quello che lo ha determinato è l'idea dell'assoluto. Per quanto Hegel abbia notato in Schelling la man-

canza dell'intelletto o del principio formale (dato che l'uno e l'altro sono per lui la medesima cosa), per quanto nel porre questo principio nell'assoluto abbia effettivamente dato dell'assoluto una determinazione diversa da quella data da Schelling, per quanto egli abbia elevata la forma ad elemento essenziale, pure la forma (ciò che risiede necessariamente nel suo concetto) ha avuto di nuovo un significato meramente formale, e l'intelletto, di nuovo, un significato meramente negativo. Si è detto della filosofia dell'assoluto che il contenuto è vero, e speculativamente profondo, ma manca il concetto o la forma. Quanto piú il concetto, la forma, l'intelletto erano posti come essenziali, tanto piú si notava la loro assenza come una vera e propria deficienza. Però, essendo vero il contenuto, anche questa deficienza è soltanto una deficienza formale: e proprio qui sta la dimostrazione di quello che già si è detto intorno al metodo di Hegel. Alla filosofia nulla appartiene piú propriamente che la forma o il concetto. Il contenuto è un dato, sebbene la filosofia debba costruirlo nel proprio interno, in quanto lo abbia già accolto in forme concettuali, con un'attività tutta propria; il contenuto, la filosofia deve soltanto apprenderlo concettualmente mediante la distinzione critica tra ciò che è essenziale e ciò che non lo è, intendendo per non essenziale quello che la forma caratteristica della rappresentazione, della sensazione ecc., vi aggiunge di suo. Perciò la filosofia ha in Hegel un significato critico, ma non un significato genetico-critico. La filosofia genetico-critica è quella che non dimostra né costruisce dogmaticamente un oggetto dato dalla rappresentazione (degli oggetti meramente reali, cioè dati immediatamente dalla natura, vale incondizionatamente quello che dice Hegel), ma ne indaga la origine; è quella che suscita il dubbio se l'oggetto sia un oggetto reale o una mera rappresentazione, o in generale un fenomeno psicologico; è quella che perciò distingue nel modo piú rigoroso ciò che è soggettivo da ciò che è oggettivo. La filosofia genetico-critica ha per suo oggetto principalmente ciò che si sono altrimenti dette le *causae secundae*. Se si considera la filosofia assoluta come quella che pensa solo presupponendo l'assoluto e riduce a processi dell'assoluto i processi soggettivi psicologici e i bisogni

speculativi (ne è esempio il processo di mediazione divina in Jacob Böhme), si può dire, esprimendo il rapporto con una proporzione al fine di renderlo intuitivo, che la filosofia genetico-critica sta alla filosofia assoluta, come la intuizione meramente fisica o naturalistica, la quale, ad esempio, riduce ad un'innocente puntura d'insetto l'origine delle galle che la teologia attribuiva invece all'opera del diavolo considerato come essere dotato di personalità; come, ripeto, la intuizione meramente fisica e naturalistica sta alla concezione teologica della natura, la quale considera le comete o qualunque altro fenomeno eccezionale come un effetto immediato della potenza divina. La filosofia di Hegel è una mistica razionale, e quindi è una filosofia unica nel suo genere, insieme attraente e ripugnante, sia per le anime mistico-speculative che considerano come una contraddizione intollerabile l'unione di elementi mistici con elementi razionali, se è vero che il concetto toglie ogni illusione e distrugge l'esaltazione mistica prodotta dall'oscurità della rappresentazione, sia per le menti razionali che non ammettono l'unione dell'elemento razionale con quello mistico. L'unità di ciò che è soggettivo con ciò che è oggettivo, cosí come è stata affermata da Schelling e posta all'apice della filosofia, e come sta ancora a fondamento della filosofia di Hegel per quanto collocata, se pur solo formalmente, al suo giusto posto, vale a dire alla fine del sistema sotto forma di risultato, tale unità, ripeto, è per la filosofia un principio tanto inutile quanto dannoso, perché elimina anche nel particolare la differenza tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo, e nullifica il pensiero genetico-critico, il pensiero condizionale: *si fabula vera.* In tal modo Hegel ha realmente considerato come verità oggettiva rappresentazioni che esprimono soltanto bisogni soggettivi, per il fatto di non esser risalito alle fonti, cioè al bisogno da cui queste rappresentazioni sono sorte; ha accolto come moneta corrente e ha poi fatto i suoi conti con elementi che a ben guardare sono di natura assai dubbia; ha fatto di ciò che era secondario un elemento originario, sia trascurando ciò che era veramente originario, sia ponendolo in disparte come se si trattasse di cosa in sottordine; ha dimostrato come razionale in sé e per sé ciò che è razionale solo in forma particolare e

relativa. Perciò vediamo che già all'inizio della *Logica*, proprio a causa della mancanza di una ricerca genetico-critica, entra in funzione il nulla, che è una rappresentazione assai vicina all'idea dell'assoluto. Ma che cosa è mai questo nulla? «Per l'ombra di Aristotele!» Il nulla è ciò che è assolutamente privo di pensiero e di ragione [1]. Il nulla non può affatto esser pensato, perché pensare vuol dire determinare, come dice lo stesso Hegel: se il nulla fosse pensato, sarebbe determinato, e quindi non sarebbe piú il nulla. Giustamente si è detto che *non entis nulla sunt praedicata. Non entis nulla est scientia* [2]. *Nihilum dicimus* (Wolf) *cui nulla respondet notio.* Il pensiero può pensare soltanto ciò che è, perché esso stesso è qualcosa che è, ed è un'attività reale. Si è rimproverato ai filosofi pagani di non aver oltrepassato la tesi dell'eternità della materia e del mondo. Ma la materia per loro significa l'essere, è l'espressione sensibile dell'essere: tanto varrebbe allora rimproverarli di aver pensato. Forse che i cristiani hanno eliminato l'eternità, cioè la realtà dell'essere? Semplicemente l'hanno riposta in un essere particolare, nell'essere divino, da loro considerato come la causa di se stesso, come un essere senza cominciamento. Il pensiero non può procedere oltre l'essere, perché non può procedere oltre se stesso, perché soltanto porre l'essere è opera di ragione, perché solo questo o quell'essere, ma non l'essere stesso può essere pensato come già divenuto. L'attività del pensiero si rivela come una attività reale e fondamentale proprio per il fatto che il suo primo ed ultimo concetto è il concetto dell'essere che non ha inizio. Il nulla di Agostino, che si è imposto cosí imperiosamente ed è apparso cosí profondo ai filosofi solo perché dietro non c'è proprio nulla, è l'espressione dell'arbitrio assoluto e dell'assoluta mancanza di pensiero. Io non posso rappresentarmi la causa del mondo in altro modo se non come l'arbitrio assoluto, il che vuol dire che io non posso rappresentarmi altra causa che la mancanza di ogni causa, cioè un mero e vuoto atto di volontà; ma in un mero atto di

[1] Hegel stesso chiama il nulla «privo di pensiero», come mi accade di riscontrare nella *Logica* (III, p. 94): «Già nell'esistenza il nulla privo di pensiero costituisce un limite».

[2] Cfr. anche ARISTOTELE, *Anal. Post.*, II, c. 7, § 2; I, § 10.

volontà non c'è posto per la ragione, né d'altra parte adduco come causa qualche cosa che potrebbe essere materia del pensiero. È insomma come se non dicessi proprio nulla, è come se dessi un'espressione alla mia ignoranza, al mio arbitrio. Il nulla è una assoluta autoillusione, è il πρῶτον ,οεφῦδς l'assoluta menzogna in se stesso. Il pensiero del nulla è un pensiero che si confuta da se stesso. Chi pensa il nulla, non pensa. Il nulla è la negazione del pensiero; può esser pensato solo a patto di diventar qualche cosa. Nello stesso momento in cui è pensato, non è piú pensato, perché io penso sempre l'opposto del nulla. « Il nulla è la semplice uguaglianza con se stesso ». Davvero? Ma tanto la « semplicità » quanto l'« uguaglianza con se stesso » non sono determinazioni reali? È proprio vero che io penso il nulla, quando penso l'uguaglianza semplice? Ma il nulla non viene negato nel momento stesso in cui lo voglio porre? « Il nulla è, considerato in se stesso, il vuoto perfetto, la mancanza di determinazione e di contenuto, la indifferenziazione ». Il nulla dunque è in se stesso indifferenziato? Ma non metto io stesso qualche cosa nel nulla, come avviene a proposito della creazione dal nulla in cui il nulla diventa quasi una materia, dovendo il mondo esser fatto dal nulla, *ex nihilo*? Posso parlare del nulla senza smentirmi? Forse che il nulla è il vuoto perfetto? Ma che cosa è il vuoto? Il vuoto è là dove non c'è nulla, ma deve o per lo meno può esserci qualche cosa: dunque il vuoto è l'espressione di una certa capacità. Sarebbe dunque il nulla in certo qual senso l'*Ens capacissimum*? Forse che il nulla è l'assoluta mancanza di determinazione e di contenuto? Ma io non posso pensare alla mancanza di contenuto e di determinazione senza riferirmi ad un contenuto e ad una determinazione: non ho della determinazione alcun concetto se non attraverso la determinazione. Quando dico « mancanza di determinazione », con l'espressione « mancanza di » esprimo semplicemente una deficienza, mentre penso al contenuto, cioè alla determinazione che è un elemento positivo, come all'elemento primario. Dunque penso al nulla solo per mezzo di ciò che non è nulla. Riferisco il nulla ad un contenuto; ma dove pongo relazioni, pongo anche determinazioni. Il pensiero è un'attività assolutamente determinata, cioè afferma-

tiva, in modo cosí indubbio che ciò che è assolutamente privo di determinazione nel momento in cui è pensato viene pensato come determinato, e il pensiero del nulla si rivela immediatamente nel fatto come una mancanza di pensiero, come un pensiero non vero, come una impossibilità di pensare, come una non pensabilità. Se il nulla fosse di fatto pensabile, sarebbe scomparsa la distinzione tra la ragione e la non-ragione, tra il pensiero e la mancanza di pensiero; e tutto si potrebbe allora pensare e giustificare, tutto il possibile, anche il piú impossibile, anche la piú grande assurdità. Sino a che ha avuto valore di pensiero e di verità anche la creazione dal nulla, hanno avuto vigore, come se fossero cose possibili, le piú assurde fantasticherie, le piú insipide favole miracolistiche. Erano tutte quante conseguenze del nulla che se ne stava al vertice della creazione del mondo come una sacra autorità. Il nulla è il limite della ragione. Un kantiano potrebbe trarre da questo limite, come dagli altri, una conclusione intorno alla limitatezza della ragione. Ma il nulla è un limite razionale, un limite che la ragione pone a se stessa, espressione della sua essenza e della sua realtà; e tale è, perché il nulla è proprio l'assoluta mancanza della ragione. Se la ragione potesse pensare il nulla, dovrebbe rinunciare ad essere la ragione.

Ma si può obiettare: « si fa pure una differenza tra il pensare o l'intuire qualche cosa e il pensare o l'intuire il nulla. Intuire o pensare nulla ha dunque un significato: cioè nel nostro intuire o nel nostro pensare non vi è nulla, o piuttosto si tratta dello stesso vuoto pensare e vuoto intuire ». Ma si può rispondere che il pensiero vuoto non è pensiero. Il pensare a vuoto è un vaneggiamento, un pensiero immaginario, non reale. Se il pensiero del nulla ha un significato (un significato ha in ogni caso, ma soltanto quello di non esser pensiero), e ha tale significato che da esso si possa concludere ad un significato oggettivo del nulla, si dovrebbe dedurre che anche il non saper nulla è un sapere, e nel caso che io dicessi di un insipiente che non sa nulla, qualcuno potrebbe obiettarmi che pure io gli attribuisco un sapere, in quanto egli sa il nulla, e dunque non è insipiente. Il nulla è soltanto una espressione pregnante e di carattere affettivo che vale a non indicare niente che abbia fondamento

o valore, niente che sia determinato o razionale, ecc.; quando dico: « ciò che si contraddice non è nulla », il nulla è una pura tautologia, e non significa altro che questo: « si contraddice, si confuta da se stesso, è irrazionale ». Il nulla ha qui un significato meramente linguistico. Ma si può ancora obiettare « che il nulla pur trova ancora il proprio essere nel pensiero, nella rappresentazione, ecc., nel senso che il nulla è nel pensiero o nella rappresentazione, non nel senso che questo suo essere sia pensiero o rappresentazione ». Pure ammesso che esso si presenti nella nostra rappresentazione, o nella nostra immaginazione, appartiene per ciò stesso alla logica? Anche il fantasma si presenta nella nostra rappresentazione, ma appartiene forse alla psicologia alla stessa stregua di un ente reale? Certamente appartiene alla filosofia, ma solo allo scopo che si studi l'origine delle allucinazioni e della credulità. E che altro è in realtà il nulla se non uno *spectrum*, un fantasma della immaginazione speculativa, una rappresentazione che non è una rappresentazione, un pensiero che non è un pensiero, allo stesso modo che un fantasma è un essere che non è un essere, un corpo che non è un corpo? E non deve anche il nulla, proprio come il fantasma, la sua origine all'oscurità? Non è forse la rappresentazione dell'oscurità per una coscienza sensibile la stessa cosa che la rappresentazione del nulla per una coscienza astratta? Hegel stesso dice: « il nulla è qui la pura mancanza d'essere, il *nihil privativum*, cosí come l'oscurità è la mancanza di luce ». Viene ammessa dunque una parentela tra il nulla e l'oscurità, una parentela che si rivela anche in quest'altro fatto che allo stesso modo che gli occhi non possono vedere l'oscurità, l'intelletto non può pensare il nulla. E proprio questa parentela, che non si può disconoscere, ci conduce a scoprire la loro comune origine storica. Il nulla, come opposto dell'essere, è una creazione della immaginazione orientale che rappresenta come essere la mancanza d'essere, e contrappone alla vita la morte intesa come un principio autonomo di annientamento, e alla luce la notte, come se questa fosse non soltanto la pura mancanza della luce, ma qualcosa di positivo di per se stesso. Quanta o quanto poca realtà ha la notte come essere contrapposto alla luce, altrettanto o altrettanto poco, o addirittura ancor minore,

fondamento e realtà razionale ha il nulla come opposto dell'essere in generale. La notte viene considerata come una sostanza reale, quando l'uomo perde la nozione della differenza tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo, e quindi scambia le proprie impressioni e le proprie sensazioni soggettive per proprietà oggettive; quando l'orizzonte della sua sfera di rappresentazioni è ancora sommamente limitato, in modo che il suo punto di vista circoscritto ad un determinato punto dello spazio vale come punto di vista del mondo o dell'universo; quando perciò il dileguarsi della luce gli appare come un dileguarsi effettivo, e l'oscurità gli appare come la fonte della luce stessa, della luce solare, che si estingue; e infine quando l'uomo spiega l'oscuramento del sole affermando che esiste un essere particolare nemico della luce intravvisto nell'eclissarsi del sole sotto forma di un drago o di un serpente in lotta con l'essere della luce. L'oscurità, intesa come un essere particolare nemico della luce, trova la sua ragion d'essere soltanto in un'oscurità dell'intelletto: esiste soltanto nell'immaginazione. Nella natura non c'è nessun essere reale opposto alla luce. La materia non è l'oscuro in sé e per sé, ma ciò che è rischiarabile, ovvero ciò che non è chiaro di per se stesso. Soltanto la luce è, per usare la terminologia scolastica, la realtà, l'*actus* di una possibilità, di una *potentia*, che risiede nella materia. Perciò ogni oscurità è soltanto relativa. Anche lo spessore non è opposto alla luce. A prescindere dallo spessore trasparente di un cristallo o di un diamante, vi sono corpi che, anche se ispessiti, come la carta imbibita d'olio, diventano trasparenti. Anche i corpi piú spessi e piú scuri, tagliati in sottili lamelle diventano trasparenti (LAMBERT, *Photometria*, § 617). Non c'è nessun corpo che sia trasparente in modo assoluto, ma ciò dipende, prescindendo da cause empiriche piú prossime dal fatto che il corpo è un ente per se stante: d'altronde, ciò è altrettanto naturale quanto il fatto che un medesimo pensiero si modifichi a seconda dei diversi esseri pensanti che lo accolgono. Anche questa modificazione dipende dal fatto che il pensiero ha la sua autonomia, la sua attività originaria; ma questa attività originaria non esprime alcuna opposizione contro l'attività dell'essere che comunica e manifesta i suoi pensieri. Del nulla

accade quello stesso che accade della notte nella dottrina di Zoroastro. Il nulla è soltanto un limite del modo con cui gli uomini si rappresentano le cose. Sorge non dal pensiero, ma dal non-pensiero. Il nulla è proprio nulla, e quindi nulla anche per il pensiero: e su ciò non si può dir nulla di piú. Il nulla contraddice se stesso. Solo la fantasia fa del nulla un elemento sostanziale, ma in modo da trasformare il nulla in un essere fantastico, in un essere privo di essere. Hegel insomma non ha indagato la genesi del nulla, e lo ha accolto come moneta sonante. Per dirla di passaggio, anche l'opposizione tra l'essere e il nulla, in ragione del significato del nulla sin qui svolto, non è un'opposizione universale e metafisica [1]. Anzi viene a cadere in una sfera ben determinata, che è quella dei rapporti tra l'essere singolo e l'essere generale, tra l'individuo, inteso come individuo fornito di rappresentazione e riflessione, e il genere. Il genere è indifferente rispetto al singolo individuo. L'individuo che riflette ha in se stesso la coscienza del genere: può dunque procedere oltre al proprio essere reale, porlo come indifferente, e anticipare il suo non essere nella rappresentazione opponendolo al suo essere reale, e unicamente in questa opposizione, soltanto rappresentata, il non essere acquista un significato. « Che cosa è di me? » si può domandare l'uomo posto a faccia a faccia con se stesso: « che cosa è della vita, che cosa della morte? Nessuno si preoccupa che io sia o non sia. E una volta morto sono senza dolore e senza coscienza ». Il non essere viene qui rappresentato e caratterizzato come lo stato della pura apatia, della mancanza di ogni sensibilità. L'unità d'essere e nulla ha perciò il suo significato positivo soltanto se intesa come lo stato di

[1] Nella filosofia greca l'opposizione di essere e non essere è manifestamente soltanto un'espressione astratta per indicare l'opposizione tra l'affermazione e la negazione, tra la realtà e la non realtà, intesa nel senso di opposizione tra verità e non verità. Certamente, almeno nel *Sofista* di Platone, tale opposizione non ha altro significato che quello di opposizione tra la verità e la non verità, onde il concetto intorno a cui tutto fa perno, è il concetto intermedio tra l'essere e il non essere, cioè il concetto del distinto. Dove non vi è distinzione, non vi è verità; dove tutto è vero, come presso i sofisti, senza alcuna distinzione, nulla è vero.

indifferenza del genere o della coscienza del genere rispetto all'essere singolo; ma comunque l'opposizione tra l'essere e il nulla esiste soltanto nella rappresentazione. L'essere esiste nella realtà, anzi è la stessa realtà; il nulla, il non essere, esiste soltanto nella rappresentazione e nella riflessione.

Quello che si è detto del nulla nella *Logica*, si può dire degli altri oggetti della filosofia di Hegel. Non per motivi accidentali, ma in dipendenza dello spirito stesso della filosofia speculativa tedesca da Kant a Fichte, Hegel ha messo da parte le *causae secundae*, che troppo spesso sono le *causae primae*, e vengono veramente intese soltanto là dove sono intese non in forma empirica, ma anche metafisica e filosofica: Hegel ha insomma scartato la cause e le ragioni naturali, i fondamenti della filosofia genetico-critica. Con la filosofia assoluta siamo precipitati dall'estremità di un soggettivismo ipercritico all'estremità opposta di un oggettivismo acritico. Certamente, erano superficiali le precedenti forme di spiegazioni naturalistiche e psicologiche, ma soltanto perché non si era ancora riconosciuta la logica nella fisiologia, la metafisica nella fisica, la ragione nella natura. Quando invece s'intenda la natura nella sua verità, cioè come ragione oggettiva, essa diventa l'unico criterio direttivo tanto della filosofia quanto dell'arte. Il punto culminante dell'arte è la forma umana (forma intesa non soltanto in senso stretto, ma anche in senso poetico); della filosofia, l'umana sostanza. La forma umana non è piú una forma limitata e finita, perché altrimenti lo spirito poetico potrebbe con poca fatica superarne i limiti e trarre da se stesso come per incanto una forma piú alta; essa è il genere di tante e diverse specie di animali, ma nell'uomo esiste non piú come specie, ma come genere. La sostanza umana non è piú una sostanza particolare, soggettiva, ma una sostanza universale, perché l'uomo ha per oggetto del proprio impulso verso la conoscenza l'universo: appunto, soltanto un essere cosmopolitico può fare del cosmo il proprio oggetto. *Simile simili gaudet.* Certo, le stelle non sono oggetto di un'intuizione sensibile immediata, ma noi sappiamo quel che piú importa, e cioè che esse ubbidiscono alle stesse leggi a cui ubbidiamo noi. Vana è ogni speculazione che oltrepassa la

natura e l'uomo, altrettanto vana quanto l'arte che, volendo offrirci qualcosa di piú alto che la forma umana, riesce a darci soltanto una caricatura dell'uomo. Vana è la speculazione che si è sollevata e si è fatta valere dopo d'allora contro Hegel, la speculazione dei positivisti, la quale, invece di procedere al di là di Hegel, è rimasta assai al di sotto, non avendo capito gli avvertimenti molto significativi che Hegel, e già prima di lui Kant e Fichte, a modo loro, avevano dato. La filosofia è la scienza della realtà nella sua verità e nella sua totalità: ma l'insieme della realtà è la natura (intesa nel senso piú universale della parola). I piú profondi misteri giacciono nelle piú semplici cose della natura, che il filosofo speculativo, fantastico e vagante nell'al di là, calpesta coi propri piedi. Il ritorno alla natura è la fonte di ogni salvezza. È un errore quello di intendere la natura in opposizione alla libertà etica. La natura ha edificato non soltanto l'officina dello stomaco, ma anche il tempio del cervello. Essa ci ha fornito non solo di una lingua provvista di papille che corrispondono ai villi intestinali, ma anche di orecchie che soltanto l'armonia dei suoni incanta, e di occhi, che soltanto l'essenza celeste e impersonale della luce rapisce.

La natura recalcitra soltanto di fronte alla libertà fantastica, ma non contraddice alla libertà razionale. Ogni bicchiere di vino in piú che beviamo è una prova molto patetica, anzi peripatetica, che il servire alle passioni eccita il sangue, una prova che la σωφροσύνη greca trova, soltanto se riferita tutta intera alla natura, il suo significato. La massima fondamentale degli stoici, dico degli stoici, dei rigidi stoici, di questi spauracchi dei moralisti cristiani, era notoriamente questa: τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

Tesi provvisorie per una riforma della filosofia

Il segreto della teologia è l'antropologia, ma la teologia è il segreto della filosofia speculativa, e s'intende la teologia speculativa, vale a dire quella che si distingue dalla teologia comune per il fatto che colloca nell'al di qua, rendendolo presente e determinato e attuale, quell'essere divino che appunto la teologia comune ha per paura e per incomprensione relegato, lontano, nell'al di là.

Spinoza è colui che ha veramente fondato la moderna filosofia speculativa. Schelling è colui che l'ha restaurata, Hegel colui che l'ha condotta a compimento.

Il panteismo è la conseguenza necessaria della teologia (o del teismo): è, insomma, una teologia consequenziaria. L'ateismo è la conseguenza necessaria del panteismo: è, insomma, un panteismo consequenziario.

Il cristianesimo è il contrapposto del politeismo e del monoteismo.

Il panteismo è un monoteismo con gli attributi del politeismo: per intenderci, il panteismo trasforma le divinità autonome del politeismo in attributi dell'unico dio autonomo. Cosí Spinoza ha fatto del pensiero, in quanto è l'insieme delle cose pensanti, e della materia, in quanto è l'insieme delle cose estese, due attri-

buti della sostanza, cioè di Dio. Dio è, per Spinoza, una cosa pensante e una cosa estesa.

La filosofia dell'identità si è differenziata da quella di Spinoza unicamente per aver animato con lo spirito dell'idealismo quella morta e inerte cosa che è la sostanza. In particolare, Hegel ha elevato ad attributo della sostanza l'auto-attività, la forza di auto-differenziarsi, l'auto-coscienza. La proposizione paradossale di Hegel: «la coscienza che noi abbiamo di Dio è l'auto-coscienza di Dio» riposa sullo stesso fondamento dell'altra, altrettanto paradossale, proposizione di Spinoza: «l'estensione, o la materia, è un attributo della sostanza»; e non ha altro senso che questo: l'auto-coscienza è un attributo della sostanza o di Dio, e Dio è l'Io. La coscienza, quella coscienza che il teista attribuisce a Dio distinguendola della coscienza reale, è soltanto una rappresentazione senza realtà. La proposizione di Spinoza: «la materia è un attributo della sostanza», non significa altro che questo: la materia è un essere sostanziale e divino. Allo stesso modo che la proposizione di Hegel null'altro dice se non che la coscienza è un essere divino.

Il metodo proprio della critica riformatrice della filosofia speculativa in generale non si distingue da quello già applicato nella filosofia religiosa. Noi siamo sempre in grado di ridurre il predicato a soggetto, e in quanto soggetto di farne un oggetto o principio; basta dunque che noi capovolgiamo la filosofia speculativa, e allora avremo finalmente la verità messa a nudo, la pura, la schietta verità.

L'ateismo è il panteismo alla rovescia.

Il panteismo è la negazione della teologia, compiuta dal punto di vista della teologia.

Come per Spinoza (*Ethica*, P. I, Def. 3 e Prop. 10) l'attributo o predicato della sostanza è la stessa sostanza, cosí per Hegel il

predicato dell'assoluto o del soggetto in generale è il soggetto stesso. Per Hegel l'assoluto è essere, essenza, concetto (spirito, autocoscienza). Ma l'assoluto, pensato soltanto come essere, non è altro che essere; l'assoluto, pensato sotto questa o quella determinazione o categoria, si esaurisce tutto quanto nella determinazione o categoria, sí da essere un semplice nome qualora se ne voglia prescindere. Nulladimeno, a fondamento di tutto ciò, c'è ancora l'assoluto come soggetto; e il vero soggetto, ciò per cui l'assoluto non è un semplice nome, ma una cosa, la determinazione insomma, ha pur sempre ancora il significato di un semplice predicato, come avviene dell'attributo in Spinoza.

L'assoluto, o infinito, della filosofia speculativa non è altro, se lo si consideri psicologicamente, che la mancanza d'ogni determinazione, l'indeterminato, ovvero l'astrazione da ogni determinazione, posta come un essere distinto da questa astrazione ma nello stesso tempo con questa identificato. Se lo si consideri storicamente, non è altro che il vecchio essere (che è poi un non-essere) teologico-metafisico, non finito, non umano, non materiale, non determinato, non creato, non è altro insomma che il nulla che precede il mondo posto come atto.

La logica di Hegel è una teologia razionalizzata e modernizzata, è una teologia ridotta a logica. La logica è, come l'essere divino della teologia, la somma ideale o astratta di tutte le realtà, cioè di tutte le determinazioni e di tutte le cose finite. Allo stesso modo che tutto ciò che si trova in terra, si ritrova nel cielo della teologia, cosí pure tutto ciò che si trova nella natura, si ritrova nel cielo della logica divina: la qualità, la quantità, la misura, l'essenza, il chimismo, il meccanismo, l'organismo. Nella teologia tutto ha luogo due volte, una volta *in abstracto*, un'altra volta *in concreto*. Cosí pure tutto ha luogo due volte nella filosofia hegeliana: una volta come oggetto della logica, un'altra volta come oggetto della filosofia della natura e dello spirito.

L'essere della teologia è l'essere trascendente, l'essere dell'uomo posto al di fuori dell'uomo; l'essere della logica di Hegel

è il pensiero trascendente, il pensiero dell'uomo posto al di fuori dell'uomo.

Allo stesso modo che la teologia scinde l'uomo e lo aliena da se stesso, per poi identificare questo essere cosí alienato un'altra volta con se stesso; cosí Hegel divide e scompone in molte parti l'essenza semplice e identica a se stessa della natura e dell'uomo, per poi riunire violentemente quello che aveva violentemente separato.

La metafisica (o logica) è soltanto una scienza reale o immanente, se non la si separa dal cosiddetto spirito soggettivo. La metafisica è la psicologia esoterica. È un atto di arbitrio e di prepotenza considerare separatamente la qualità per se stessa e la sensazione per se stessa, dividere violentemente l'una dall'altra collocando ciascuna in una scienza particolare, come se la qualità potesse esser qualche cosa senza sensazione, e la sensazione qualche cosa senza qualità.

Lo spirito assoluto di Hegel non è altro che lo spirito finito, astratto, estraniato da se stesso; cosí come l'essere infinito della teologia non è altro che l'essere astratto e finito.

Lo spirito assoluto si rivela o si realizza secondo Hegel nell'arte, nella religione e nella filosofia. Il che in parole povere significa che lo spirito dell'arte, della religione e della filosofia è lo spirito assoluto. Ma l'arte e la religione non si possono separare dalla sensazione, dalla fantasia e dall'intuizione degli uomini, né la filosofia dal pensiero, e neppure lo spirito assoluto dallo spirito o dall'essenza soggettiva dell'uomo, senza che ci si collochi un'altra volta dal vecchio punto di vista della teologia, senza che si faccia apparire ai nostri occhi lo spirito assoluto come un altro spirito distinto dall'essere umano, come un fantasma di noi stessi esistente al di fuori di noi.

Lo « spirito assoluto » è lo « spirito staccato dal mondo » della teologia, che si aggira ancora come un fantasma nella filosofia di Hegel.

La teologia è la fede nei fantasmi. Ma mentre la teologia comune ha i suoi fantasmi nell'immaginazione dei sensi, la teologia speculativa li ha nell'astrazione dell'intelletto.

Astrarre vuol dire porre l'essenza della natura al di fuori della natura, l'essenza dell'uomo al di fuori dell'uomo, l'essenza del pensiero al di fuori dell'atto del pensiero. La filosofia di Hegel ha estraniato l'uomo da se stesso, avendo fatto appoggiare tutto il sistema su questi atti di astrazione. Essa identifica quello che separa, ma in un modo mediato, a sua volta separabile. Alla filosofia hegeliana manca l'unità immediata, la certezza immediata, la verità immediata.

L'identificazione immediata, evidente, non illusoria, dell'essenza umana, fatta estranea all'uomo mediante l'astrazione, con l'uomo, non può essere dedotta per via positiva, ma soltanto dalla filosofia hegeliana come sua negazione; può essere colta ed intesa in linea generale, quando venga concepita come negazione totale della filosofia speculativa, per quanto ne sia l'inveramento. Certo, ogni cosa si trova nella filosofia hegeliana, ma sempre in compagnia della sua negazione, del suo opposto.

L'arte è la prova evidente che lo spirito assoluto è il cosiddetto spirito finito e soggettivo, e che quello non è in grado e non può stare disgiunto da questo. L'arte procede dal sentimento che la vita terrena è la vera vita, che il finito è l'infinito; scaturisce dall'entusiasmo per un essere determinato e reale considerato come l'essere supremo e divino. Il monoteismo cristiano non contiene in sé alcun principio per la formazione artistica e scientifica dell'uomo. Solo il politeismo, la cosiddetta idolatria, è la fonte dell'arte e della scienza. I Greci si innalzarono alla perfezione nell'arte plastica unicamente per il fatto che diedero incondizionatamente e risolutamente valore di forma suprema e divina alla forma umana. I cristiani giunsero alla poesia solo allorquando negarono in pratica la teologia cristiana adorando un essere muliebre come essere divino. I cristiani furono artisti e poeti, con-

traddicendo all'essenza della loro religione quale essi si rappresentavano e quale era oggetto della loro coscienza. Petrarca per motivi religiosi si pentí di aver scritto le poesie in cui aveva divinizzato la sua Laura. Per quale ragione mai i cristiani non hanno, al pari dei pagani, opere d'arte adeguate alle loro rappresentazioni religiose? Perché l'arte religiosa dei cristiani fallisce, incappando nella rovinosa contraddizione che si viene ad aprire tra la coscienza cristiana e la verità. L'essenza della religione cristiana è, secondo la verità, umana; secondo la coscienza dei cristiani, invece, è diversa, cioè non umana. Cristo deve essere uomo e insieme non uomo: è un'anfibolia. Ma l'arte può rivelare soltanto ciò che è vero e senza ambiguità.

La coscienza, quando sia coscienza sicura e sia diventata nostra carne e nostro sangue, che l'umano è il divino, il finito l'infinito, è la fonte di una nuova poesia e di una nuova arte, che supererà in energia e profondità ed ardore tutta l'arte passata. La fede nell'al di là è una fede assolutamente impoetica. La fonte della poesia è il dolore. Solo colui che sente la perdita di un essere finito come una perdita infinita è capace di un entusiasmo lirico. Solo la dolorosa eccitazione del ricordo in ciò che non è piú, è ciò che crea primamente nell'uomo l'artista e l'idealista. Ma la fede nell'al di là fa di ogni dolore un'apparenza, un errore.

La filosofia che deduce il finito dall'infinito, il determinato dall'indeterminato, non condurrà mai ad una posizione vera né del finito né del determinato. Che il finito venga dedotto dall'infinito vuol dire che l'infinito e l'indeterminato vengono determinati, cioè negati. Bisogna ammettere che l'infinito senza determinazione, cioè senza finito, non è nulla, e che dunque il finito è posto come la realtà dell'infinito. Ma il negativo non-essere dell'assoluto rimane come fondamento; perciò il finito, una volta posto, viene di nuovo eliminato. Il finito è la negazione dell'infinito, e l'infinito, da capo, del finito. La filosofia dell'assoluto è una contraddizione.

Nella teologia l'uomo è l'inveramento, la realtà di Dio: infatti, tutti i predicati che attuano Dio in quanto Dio, che fanno di

Dio un ente reale, quali la forza, la saggezza, la bontà, l'amore, e persino l'infinità e la personalità, e che, in quanto tali, hanno per condizione la differenziazione dal finito, sono posti in primo luogo nell'uomo e con l'uomo. Nello stesso modo il finito è nella filosofia speculativa l'inveramento dell'infinito.

L'inveramento del finito è espresso dalla filosofia assoluta soltanto in modo indiretto e in ordine inverso. Ammesso che l'infinito soltanto sia, ed abbia verità e realtà, ammesso che sia determinato, cioè sia posto non come infinito ma come finito, si deduce che in verità il finito è già esso stesso l'infinito.

Il còmpito della vera filosofia non è di riconoscere l'infinito come finito, bensí quello di riconoscere il finito come non finito, come infinito, o, altrimenti, non è quello di porre il finito nell'infinito, ma l'infinito nel finito.

L'inizio della filosofia non è Dio, non è l'Assoluto, non è l'essere come predicato dell'assoluto o dell'idea: l'inizio della filosofia è il finito [1], il determinato, il reale. L'infinito non può assolutamente esser pensato senza il finito. Puoi tu pensare alla qualità, puoi definirla, senza pensare ad una determinata qualità? Dunque il *prius* non è l'indeterminato, ma il determinato, dato che la qualità determinata non è altro che la qualità reale. La qualità reale precede la qualità pensata.

L'origine e il procedimento soggettivi della filosofia sono anche la sua origine e il suo procedimento oggettivi. La qualità tu la senti prima di pensarla. Il sentimento precede il pensiero.

[1] Adopero la parola « finito » sempre e soltanto nel senso della filosofia assoluta, alla quale, dal punto di vista dell'assoluto, il reale appare come irreale, perché l'irreale o l'indeterminato vale per essa come reale, per quanto poi, d'altra parte, dal punto di vista della negatività, il finito e il negativo appaiono come il reale: contraddizione questa che si presenta particolarmente nella prima filosofia di Schelling, ma che si trova in fondo anche alla filosofia hegeliana.

L'infinito è la vera essenza del finito, il vero finito. La vera speculazione o la vera filosofia altro non sono che l'esperienza vera ed universale.

L'infinito della religione e della filosofia non è e non è stato mai altro che la mistificazione di un qualunque ente finito, di un qualunque ente determinato, cioè un ente finito, determinato, col presupposto di non essere nulla di finito, nulla di determinato. La filosofia speculativa si è resa colpevole dello stesso errore che ha commesso la teologia: l'errore di aver ridotto a determinazioni, a predicati dell'infinito, le determinazioni della realtà o del finito, solo per mezzo di una negazione del loro essere determinato nel quale sono ciò che sono.

L'onestà e la probità sono utili in ogni caso, e anche nella filosofia. Ma onesta e proba è soltanto quella filosofia che ammette la finitezza del suo infinito speculativo, cioè ammette, ad esempio, che il mistero della natura in Dio non è altro che il mistero della natura umana, e che la notte da lei riposta in Dio per attingerne la luce della coscienza non è altro che il sentimento proprio, oscuro ed istintivo, della realtà e della necessità della materia.

Il cammino che sinora ha percorso la filosofia speculativa dall'astratto al concreto, dall'ideale al reale, è un cammino alla rovescia. È una via per la quale non si giunge mai alla realtà vera ed oggettiva, ma sempre e soltanto alla realizzazione delle proprie astrazioni, e quindi mai alla vera libertà dello spirito. Infatti, solo l'intuizione delle cose e delle essenze nella loro realtà oggettiva, rende gli uomini liberi e spogli di ogni pregiudizio. Il passaggio dall'ideale al reale trova il proprio posto soltanto nella filosofia pratica.

La filosofia è la conoscenza di ciò che è. La legge suprema, la suprema missione della filosofia consiste nel pensare, nel conoscere le cose e le essenze come sono.

Esprimere ciò che è nel modo in cui è, cioè esprimere la verità in modo vero, sembra essere una cosa superficiale; esprimere ciò che è nel modo in cui non è, cioè esprimere la verità in modo falso, alla rovescia, sembra essere una cosa profonda.

La veridicità, la semplicità, la precisione sono i segni formali caratteristici della filosofia reale.

L'essere col quale la filosofia comincia non può essere separato dalla coscienza, la coscienza non può essere separata dall'essere. Come la realtà della sensazione è la qualità, e viceversa la sensazione è la realtà della qualità, cosí pure l'essere è la realtà della coscienza e viceversa la coscienza è la realtà dell'essere: solo la coscienza è l'essere reale. L'unità reale di spirito e natura è soltanto la coscienza.

Tutte le determinazioni, forme e categorie, o come altrimenti si voglia chiamarle, che la filosofia speculativa ha tolto dall'assoluto e ha relegato nel territorio del finito e dell'empirico, contengono appunto la vera essenza del finito, il vero infinito, i veri ed ultimi misteri della filosofia.

Lo spazio e il tempo sono le forme entro cui ogni essere esiste. Solo l'esistenza nello spazio e nel tempo è esistenza. La negazione dello spazio e del tempo è sempre e soltanto la negazione dei loro limiti, non della loro essenza. Una sensazione, una volontà, un pensiero, un essere fuori del tempo, non sono nulla. Chi non ha tempo in generale, non ha neppure alcun impulso a volere e a pensare.

La negazione dello spazio e del tempo nella metafisica, cioè nell'essenza delle cose, ha in pratica le conseguenze piú deleterie. Solo colui che si pone in ogni dove dal punto di vista del tempo e dello spazio ha anche tatto e intelligenza pratica nella vita. Lo spazio e il tempo sono i primi criteri della prassi. Un popolo che dalla sua metafisica esclude il tempo, e divinizza l'esi-

stenza eterna, astratta, separata dal tempo, esclude di conseguenza il tempo anche dalla sua politica, e divinizza il principio di conservazione, che è antistorico e contrario al diritto e alla ragione.

La filosofia speculativa ha considerato lo svolgimento fuori dal tempo come una forma, un attributo dell'assoluto. L'aver separato lo svolgimento dal tempo è un vero capolavoro dell'arbitrio speculativo; ed è la prova decisiva che i filosofi speculativi hanno fatto col loro assoluto quello che i teologi hanno fatto col loro Dio, il quale ha tutte le passioni dell'uomo senza essere passionale, ama senza amore, s'adira senza collera. Parlare di uno svolgimento senza tempo val quanto parlare di uno svolgimento senza svolgimento. La proposizione: «l'essere assoluto si svolge da sé» è, del resto, vera e conforme a ragione soltanto se presa in senso inverso. Bisogna dunque concludere che solo un essere che si svolge e si sviluppa nel tempo è un essere assoluto, cioè vero e reale.

Lo spazio e il tempo sono le forme in cui si rivela l'infinito reale.

Dove non vi sono limiti, né tempo, né bisogno, non vi sono neppure né qualità, né energia, né spirito, né fuoco, né amore. Solo l'essere bisognoso è l'essere necessario. Un'esistenza senza bisogni è un'esistenza superflua. Ciò che è libero da bisogni in generale, non ha neppure bisogno dell'esistenza. Che sia o non sia, è tutt'uno, ed è tutt'uno tanto per sé quanto per gli altri. Un essere senza necessità è un essere che non ha ragion d'essere. Solo ciò che è in grado di patire, merita d'esistere. L'essere piú gravido di dolori, quello soltanto è l'essere divino. Un essere che non soffre è un essere privo di essere. Un essere che non soffre non è altro che un essere privo di sensibilità e di materia.

Una filosofia che non implichi alcun principio passivo, una filosofia che faccia oggetto della propria speculazione un'esistenza senza tempo, l'esserci senza durata, la qualità senza sensazione,

l'essenza senza essenza, la vita senza vita e senza carne e senza sangue, una tale filosofia, com'è la filosofia dell'assoluto in generale, trova necessariamente, come filosofia assolutamente unilaterale, la propria opposizione nell'esperienza. Spinoza ha, sí, fatto della materia un attributo della sostanza, ma non come un principio passivo, bensí proprio perché essa non è passiva, perché è unica, indivisibile e infinita, perché ha le stesse determinazioni dell'attributo del pensiero ad essa contrapposto, in breve, perché è una materia astratta, una materia senza materia, allo stesso modo che l'essere della logica hegeliana è l'essere della natura e dell'uomo, ma senza essere, senza natura e senza uomo.

Il filosofo deve accogliere nel testo della filosofia quello che da Hegel è stato relegato nelle note, deve insomma accogliere nella filosofia quello che si trova nell'uomo che non filosofa, quello che, anzi, va contro la filosofia e si oppone al pensiero astratto. Soltanto in questo modo la filosofia può diventare una potenza universale, senza opposizioni, inconfutabile, irresistibile. La filosofia deve cominciare perciò non da se stessa, ma dalla sua antitesi, dalla non filosofia. Questo essere che è in noi, diverso dal pensiero, antifilosofico e antiscolastico, è il principio del sensualismo.

Gli strumenti, o meglio gli organi essenziali della filosofia, sono la testa e il cuore: la prima è la fonte dell'attività, della libertà, dell'infinità metafisica, dell'idealismo; il secondo è la fonte della passione, della finitezza, del bisogno, del sensualismo. Volendo usare un'espressione teoretica, essi sono il pensiero e l'intuizione, perché il pensiero è il bisogno della testa, l'intuizione (o il senso) il bisogno del cuore. Il pensiero è il principio della scuola, del sistema; l'intuizione è il principio della vita. Nell'intuizione io sono determinato dall'oggetto; nel pensiero sono io che determino l'oggetto. Nel pensiero sono Io; nell'intuizione non-Io. Soltanto partendo dalla negazione del pensiero, dalla determinazione dell'oggetto, dalla passione, dalla fonte di ogni piacere e di ogni bisogno, si crea il pensiero vero ed oggettivo, la vera ed oggettiva

filosofia. L'intuizione ci dà l'essere immediatamente identico all'esistenza; il pensiero ci dà l'essere mediato dalla distinzione, dalla scissione con l'esistenza. Vita e verità sono soltanto là dove l'esistenza si congiunge con l'essenza, l'intuizione col pensiero, la passività con l'attività, il principio antiscolastico e sanguigno del sensualismo e del materialismo francesi col flemmatismo scolastico della metafisica tedesca.

Tale la filosofia, tali i filosofi e viceversa: le caratteristiche del filosofo, le condizioni e gli elementi soggettivi della filosofia, sono nello stesso tempo anche le sue condizioni e i suoi elementi oggettivi. Il vero filosofo, cioè quel filosofo il cui pensiero voglia esser coerente con la vita e con l'umanità che è in lui, deve essere d'origine gallo-germanica. E non si spaventino i tedeschi schizzinosi per questa mescolanza! Sin dall'anno 1716 gli *Acta Philosophorum* avevano manifestato queste idee: « Se noi mettiamo i tedeschi e i francesi gli uni di fronte agli altri, troviamo nell'ingegno di questi maggiore scioltezza, e nell'ingegno di quelli maggiore solidità, sí che si potrebbe a ragione sostenere che il *temperamentum gallico-germanicum* sia quello che meglio si adatti alla filosofia, o piú precisamente che un fanciullo, avente un padre francese e una madre tedesca, debba (*coeteris paribus*) avere un buon *ingenium philosophicum* ». Giustissimo: soltanto noi dobbiamo preferire la madre francese e il padre tedesco. Il cuore, che è il principio femminile, il senso del finito e la sede del materialismo, è francese; la testa, che è il principio maschile e la sede dell'idealismo, è tedesco. Il cuore è rivoluzionario, la testa riformista. La testa è statica, il cuore dinamico. Ma soltanto dove vi è movimento, agitazione, passione, sangue e sensibilità, vi è anche lo spirito. Fu appunto l'*esprit* di Leibniz col suo principio sanguigno e materialistico che strappò i tedeschi al loro pedantismo è scolasticismo filosofico.

Sino ad oggi il cuore ha avuto nella filosofia la funzione di baluardo della teologia. Ma proprio al contrario il cuore è il principio antiteologico per eccellenza, è il principio della miscre-

denza e dell'ateismo nel senso della teologia. Perché il cuore non crede ad altro che a se stesso, crede soltanto alla realtà irrevocabile, divina ed assoluta del proprio essere. La testa, che non capisce il cuore, trasforma l'essere proprio del cuore in un essere oggettivo ed esteriore, distinto dal cuore; ma, appunto, còmpito della testa è quello di separare e distinguere il soggetto dall'oggetto. Il cuore ha bisogno di un altro essere, però di un essere che sia par suo, non distinto dal cuore, né al cuore contrapposto. La teologia nega la verità del cuore, la verità del sentimento religioso. Il sentimento religioso, cioè il cuore, dice ad esempio: Dio soffre, mentre la teologia asserisce che Dio non soffre; in altre parole, il cuore nega la differenza tra Dio e l'uomo, la teologia l'afferma.

Il teismo riposa sul dissidio tra testa e cuore; il superamento di questo dissidio nel dissidio stesso è il panteismo, che pone l'immanenza dell'essere divino solo in quanto trascendente; il medesimo superamento senza dissidio, è l'antropoteismo. L'antropoteismo rappresenta il cuore elevato al grado dell'intelletto. Esso dice alla testa alla maniera dell'intelletto quello che il cuore dice a modo suo. La religione è soltanto affettività, sentimento, cuore, amore; è la negazione, l'eliminazione di Dio nell'uomo. La nuova filosofia, perciò, in quanto negazione della teologia, che nega la verità del sentimento religioso, è l'affermazione della religione. L'antropoteismo è la religione che ha raggiunto la coscienza di sé, la religione che comprende se stessa. La teologia invece nega la religione sotto apparenza di affermarla.

Schelling ed Hegel sono l'uno l'opposto dell'altro. Hegel rappresenta il principio mascolino dell'autonomia, dell'attività originaria, in breve, il principio idealistico; Schelling, invece, il principio femminile della recettività e della sensibilità (egli ha assorbito, infatti, prima di tutti Fichte, poi Platone e Spinoza, infine Böhme): in breve, rappresenta il principio materialistico. Hegel manca d'intuizione; Schelling di forza di pensiero e di capacità realizzatrice. Schelling è un pensatore che pensa soltanto

con riferimento all'universale; quando scende al concreto, al particolare, al determinato, precipita nel sonnambulismo dell'immaginazione. In Schelling il razionalismo è mera apparenza: la verità è l'irrazionalismo. Hegel perviene ad un'esistenza e realtà astratte, che contraddicono al principio irrazionale; Schelling ad una esistenza e realtà mistiche ed immaginarie, che contraddicono al principio razionale. Hegel sopperisce alla mancanza di realismo con parole grosse, Schelling con belle parole. Hegel esprime quel che non è comune in forma comune, Schelling viceversa. Hegel riduce le cose a meri pensieri, Schelling riduce i pensieri, come per esempio l'aseità di Dio, a cose. Hegel inganna le teste che pensano, Schelling quelle che non pensano. Hegel trasforma l'irrazionale in razionale, Schelling, invece, il razionale in irrazionale. Schelling è la filosofia realistica in sogno, Hegel già in concetto. Schelling nega il pensiero astratto nella fantasia, Hegel nega la fantasia nel pensiero astratto, Hegel, essendo la negazione che il pensiero negativo fa di se stesso, essendo il compimento della vecchia filosofia, è l'inizio negativo della nuova. Schelling è la vecchia filosofia con l'immagine, con l'illusione d'essere la nuova filosofia realistica.

La filosofia hegeliana è il superamento del contrasto tra pensiero ed essere, quale fu espresso in particolare da Kant; ma, si badi, è il superamento del contrasto nell'interno del contrasto stesso, cioè nell'interno d'uno dei due elementi, ossia del pensiero. In Hegel il pensiero è l'essere, o meglio, il pensiero è il soggetto, l'essere il predicato. La logica è il pensiero nel proprio elemento, ovvero il pensiero che pensa se stesso, il pensiero come soggetto senza predicato ovvero il pensiero che è nello stesso tempo soggetto e predicato di se stesso. Ma il pensiero nel proprio elemento è ancora il pensiero astratto: perciò non fa che realizzare ed estrinsecare se stesso. Il pensiero così realizzato ed estrinsecato è la natura, in generale la realtà, l'essere. Ma che cosa è in questa realtà la vera realtà? Secondo Hegel, ancora una volta il pensiero, che non tarda a staccare un'altra volta da sé il predicato della realtà, per rimettere innanzi la mancanza di predicati come la

sua vera essenza. Ma proprio perciò Hegel non è giunto all'essere in quanto essere, all'essere libero, per se stante, felice in se stesso. Hegel ha pensato gli oggetti unicamente come predicati del pensiero che pensa se stesso. La contraddizione, già ammessa nella filosofia della religione di Hegel, tra una religione reale ed una pensata, deriva soltanto dal fatto che anche qui, come altrove, il pensiero è diventato il soggetto, e l'oggetto, cioè la religione, è diventata il semplice predicato del pensiero.

Chi non rinunzia alla filosofia di Hegel, non rinunzia neppure alla teologia. La dottrina hegeliana, secondo cui la natura, o la realtà, è posta dall'idea, non è altro che l'espressione in termini razionali della dottrina teologica, secondo cui la natura è creata da Dio, o l'essere materiale è creato da un essere immateriale, cioè astratto. Alla fine della *Logica* l'idea assoluta giunge ad una nebulosa « risoluzione », quasi per documentare con le proprie mani che ha origine dal cielo teologico.

La filosofia di Hegel è l'ultimo rifugio, l'ultimo sostegno razionale della teologia. Come una volta i teologi cattolici diventarono *de facto* aristotelici per poter combattere il protestantesimo; cosí ora i teologi protestanti devono diventare *de iure* hegeliani per poter combattere l'ateismo.

Il vero rapporto tra pensiero ed essere non può essere che questo: l'essere è il soggetto, il pensiero è il predicato. Il pensiero dunque deriva dall'essere, ma non l'essere dal pensiero. L'essere è da se stesso e per opera di se stesso, l'essere viene dato soltanto per opera dell'essere, l'essere ha il suo fondamento in se stesso, perché soltanto l'essere è senso, ragione, necessità, verità, in breve è tutto in tutto L'essere è, perché il non-essere. cioè il nulla, è assurdo.

L'essere di ciò che è in quanto è, è l'essere della natura. La genesi nel tempo si riferisce soltanto alle forme, e non si estende anche all'essere stesso della natura.

L'essere viene dedotto dal pensiero solo quando si è spezzata la vera unità di pensiero ed essere, quando si è tolta all'essere la propria anima e la propria essenza col processo dell'astrazione, e si ritrova di sotto all'essenza spogliata dell'essere il senso e il fondamento di questo essere che è di per se stesso vuoto; allo stesso modo il mondo è e deve essere dedotto da Dio, solo quando si disgiunge arbitrariamente l'essenza del mondo dal mondo.

Chi pretende di filosofare seguendo un principio particolare della filosofia realistica al pari dei cosiddetti filosofi positivi,

> è come una bestia condotta in giro
> per aride lande da uno spirito maligno,
> mentre tutt'attorno stanno bei pascoli verdi.

Questi bei pascoli verdi sono la natura e l'uomo, perché entrambi sono la stessa cosa. Guardate la natura, guardate l'uomo. Qui troverete i misteri della filosofia aperti dinanzi ai vostri occhi.

La natura è l'essere che non è distinto dall'esistenza, l'uomo è l'essere che si distingue dall'esistenza. L'essere indifferenziato è il fondamento dell'essere differenziato: dunque la natura è il fondamento dell'uomo.

La nuova filosofia, la sola positiva, è la negazione di ogni filosofia scolastica, per quanto ne contenga in se stessa la verità; è la negazione della filosofia intesa come una qualità astratta e particolare, cioè scolastica. Essa non ha alcun segno di riconoscimento, non ha un linguaggio particolare, né un particolare nome, né un particolare principio. Essa è l'uomo stesso che pensa, l'uomo che è e si conosce come l'essere della natura, provvisto di autocoscienza, come l'essere della storia, dello Stato, della religione; l'uomo che è e si conosce come l'identità assoluta e reale (non immaginaria) di tutte le opposizioni e di tutte le contraddizioni di tutte le qualità attive e passive, spirituali e sensibili, politiche e sociali, l'uomo che sa che l'essere panteistico che i filosofi speculativi o meglio i teologi separavano dall'uomo e pone-

vano oggettivamente come un essere astratto, non è altro che il suo stesso essere indeterminato e insieme capace di infinite determinazioni.

La nuova filosofia è la negazione tanto del razionalismo quanto del misticismo, tanto del panteismo quanto del personalismo, tanto dell'ateismo quanto del teismo: è l'unità di tutte queste verità antitetiche in quanto si pone come verità assolutamente autonoma e pura.

La nuova filosofia si è già manifestata come filosofia della religione, sia negativamente sia positivamente. Basta soltanto trasformare in premesse le conclusioni della sua analisi per riconoscervi i principî di una filosofia positiva. Ma la nuova filosofia non sollecita il favore del pubblico. Certa di se stessa, disdegna di apparire quello che è; perciò deve essere quello che non è per il nostro tempo in cui l'apparenza ha valore di essenza, l'illusione di realtà: il nome vale per la cosa negli aspetti essenziali della vita. Cosí avviene l'integrazione dei termini opposti. Dove il nulla ha valore di qualche cosa e la menzogna di verità, deve conseguentemente qualcosa avere il valore del nulla, la verità di menzogna. E dove si fa il tentativo sinora mai udito di fondare la filosofia semplicemente sul favore e sull'opinione del pubblico dei giornali (tentativo davvero ridicolo proprio in questo momento in cui si cerca di comprendere la filosofia nell'atto decisivo e universale di liberarsi da se stessa da ogni forma d'illusione), è certo che bisogna anche onestamente e cristianamente confutare le opere filosofiche soltanto per il fatto che le si diffama dinanzi al pubblico della « Gazzetta universale di Augusta ». Oh, quanto son rispettabili e costumati i pubblici rapporti in Germania!

Un nuovo principio si presenta sempre con un nuovo nome, ossia solleva un nome da una condizione umile e bassa alla dignità principesca, e lo mette in grado di rappresentare l'ente supremo. Se si traduce il nome della nuova filosofia, il nome « uomo », col nome « auto-coscienza », s'interpreta la nuova filosofia nel senso

della vecchia, la si fa retrocedere al vecchio punto di vista, dato che l'autocoscienza della vecchia filosofia, in quanto disgiunta dall'uomo, è un'astrazione senza realtà. L'uomo è l'auto-coscienza.

Rispetto alla lingua il nome « uomo » è un nome come tutti gli altri; rispetto alla verità è il nome dei nomi. All'uomo conviene il predicato di πολυώνυμος. Qualunque cosa l'uomo nomini ed esprima, manifesta sempre la propria essenza. La lingua pertanto è il criterio in base al quale si giudica il maggior o minor grado di civiltà dell'uomo. Il nome di Dio è il nome di ciò che per l'uomo ha valore di potenza suprema e di essere supremo, cioè di sentimento e pensiero supremi.

Il nome « uomo » designa comunemente l'uomo coi suoi bisogni, con le sue sensazioni, coi suoi stati d'animo, l'uomo come persona, distinto dal suo spirito e in generale dalle sue qualità generali ed esteriori, distinto quindi, ad esempio, dall'artista, dal pensatore, dallo scrittore, dal giudice, quasi che non fosse una proprietà caratteristica ed essenziale dell'uomo essere pensatore, artista, giudice, ecc., quasi che l'uomo nell'arte, nella scienza, ecc. uscisse fuori di se stesso. La filosofia speculativa ha fissato teoreticamente questa scissione delle qualità essenziali dell'uomo dall'uomo stesso, ed ha finito quindi per divinizzare qualità meramente astratte come se fossero essenze per sé stanti. Cosí ad esempio del *Diritto naturale* di Hegel (§ 190) si dice: « Oggetto nel diritto è la persona, nella sfera della moralità il soggetto, nella famiglia il membro della famiglia, nella società civile in generale il cittadino (in quanto *bourgeois*); e qui osservando l'uomo dal punto di vista dei suoi bisogni, ciò che si chiama uomo è il termine concreto della rappresentazione (?), e dunque qui, e propriamente soltanto qui, si parla di uomo *in questo senso* ». « In questo senso », sta bene; dunque, anche quando si parla del cittadino, del soggetto, del membro della famiglia, della persona, si tratta in verità pur sempre dell'unico e medesimo essere, dell'uomo, ma soltanto in un altro senso, con una diversa qualifica.

Ogni speculazione intorno al diritto, alla volontà, alla libertà, alla personalità, che sia senza l'uomo, al di fuori o addirittura al di sopra dell'uomo, è una speculazione priva di unità, di necessità, di sostanza, di fondamento, di realtà. L'uomo è l'esistenza della libertà, è l'esistenza della personalità, è l'esistenza del diritto. Soltanto l'uomo è il fondamento e il sostegno dell'io fichtiano, della monade leibniziana, dell'assoluto.

Tutte le scienze si devono fondare sulla natura. Una dottrina rimane una mera ipotesi sino a che non sia stata trovata la sua base nella natura. Questo vale soprattutto per la dottrina della libertà. Solo alla nuova filosofia riuscirà di «naturalizzare» la libertà, che è stata sino ad ora un'ipotesi antinaturale e soprannaturale.

La filosofia deve un'altra volta congiungersi con la scienza naturale, e la scienza naturale con la filosofia. Questa unione fondata sopra un reciproco bisogno e sopra un'intima necessità sarà piú duratura, piú fortunata e piú fruttuosa che non la «mésalliance» sino ad ora in vigore tra la filosofia e la teologia.

L'uomo è l'ἕν καὶ πᾶν dello Stato. Lo Stato è la totalità dell'essere umano, totalità realizzata, perfezionata e tutta spiegata. Nello Stato le qualità e le attività essenziali dell'uomo si realizzano nelle classi particolari, ma nella persona del sovrano sono ricondotte all'identità. Il sovrano deve rappresentare indistintamente tutte le classi; di fronte a lui sono tutte ugualmente necessarie ed ugualmente giustificate. Il sovrano è il rappresentante dell'uomo universale.

La religione cristiana ha riunito il nome dell'uomo e il nome di Dio in un unico nome, in quello dell'uomo-Dio; ha quindi elevato il nome dell'uomo sino a farlo diventare un attributo dell'ente supremo. La nuova filosofia, conformemente alla verità, ha trasformato l'attributo in sostantivo, il predicato in soggetto:

la nuova filosofia è dunque l'idea realizzata, l'inveramento del cristianesimo. Ma proprio perché contiene in sé l'essenza del cristianesimo, rifiuta di chiamarsi cristiana. Il cristianesimo ha espresso una verità, ma solo in contraddizione con la verità. La verità senza contraddizioni, la verità pura, la verità genuina è una nuova verità, è un atto nuovo e libero dell'umanità.

Principî della filosofia dell'avvenire

§ 1

Il còmpito dell'età moderna è stato quello di realizzare ed umanizzare Dio, vale a dire di trasformare e risolvere la teologia in antropologia.

§ 2

La forma religiosa o pratica di questa umanizzazione è stato il protestantesimo. Il Dio, che è uomo, il Dio umano, Cristo: questo solo è il Dio del protestantesimo. Il protestantesimo non si preoccupa, come fa invece il cattolicesimo, di ciò che Dio è in se stesso, ma soltanto di ciò che egli è per gli uomini: di conseguenza esso non ha piú, come quello, una tendenza speculativa o contemplativa; non è piú teologia, bensí essenzialmente soltanto cristologia, vale a dire antropologia religiosa.

§ 3

Il protestantesimo negò Dio in se stesso ovvero Dio in quanto Dio (solo Dio in sé è vero e proprio Dio), non lo negò da un punto di vista pratico. Teoreticamente lo lasciò sussistere: Dio è, ma non è soltanto per gli uomini o piú precisamente per gli uomini religiosi; egli è un essere trascendente, che soltanto in cielo diventa per gli uomini un oggetto. Ma ciò che per la religione sta al di là, sta al di qua per la filosofia; ciò che per quella non è un oggetto, è un oggetto per questa.

§ 4

La considerazione e la risoluzione razionale o teoretica del Dio che non può diventare oggetto per la religione ed è per essa trascendente, è la filosofia speculativa.

§ 5

L'essere della filosofia speculativa non è altro che l'essere divino, razionalizzato, realizzato, rappresentato. La filosofia speculativa è la teologia vera, conseguente e razionale.

§ 6

Dio in quanto Dio, in quanto essere spirituale o astratto, vale a dire non umano, non sensibile, oggettivamente accessibile soltanto alla ragione o all'intelletto, non è altro che lo stesso essere razionale, che dalla teologia comune e dal teismo viene rappresentato a forza d'immaginazione come un essere per se stante, distinto dalla ragione. È perciò intimamente e sacrosantamente necessario che l'essere razionale, distinto dalla ragione, s'identifichi alla fine con la ragione, e quindi che l'essere divino venga riconosciuto, realizzato e rappresentato come l'essere razionale. Su questa necessità riposa l'alto valore storico della filosofia speculativa.

La prova che l'essere divino è l'essere razionale o intellettuale sta nel fatto che le determinazioni o attributi di Dio — in quanto, s'intende, siano determinazioni razionali o spirituali, e non siano determinazioni della sensibilità o dell'immaginazione — sono attributi della ragione.

« Dio è l'essere infinito, l'essere senza alcuna limitazione ». Ma ciò che non costituisce un confine o un limite per Dio, non è neppure un limite per la ragione. Per esempio, Dio è un essere che si eleva al di sopra dei limiti del senso: ma tale è anche la ragione. Ma se vi fosse chi non potesse pensare altra esistenza se non sensibile, che avesse quindi una ragione limitata dal senso, certo anche il suo Dio per la stessa ragione sarebbe un Dio limi-

tato dal senso. La ragione che pensa Dio come un essere illimitato, pensa in Dio la sua stessa illimitatezza. Quello stesso che per la ragione è l'essere divino, lo è anche l'essere veramente razionale, vale a dire l'essere che si adegua in modo perfetto alla ragione e proprio perciò la soddisfa. Ma quello in cui un essere trova il proprio soddisfacimento, non è altro che la sua stessa essenza oggettiva. Chi trova il proprio soddisfacimento in un poeta, è esso stesso una natura poetica; chi lo trova in un filosofo, è una natura filosofica; e tale sua natura diventa per lui e per gli altri oggetto soltanto in questo soddisfacimento. La ragione «non si acqueta alle cose sensibili e finite, ma trova il suo soddisfacimento soltanto nell'essere infinito»: dunque soltanto in questo ente si è rivelata a noi l'essenza della ragione.

«Dio è l'essere necessario». Ma questa necessità consiste nel fatto che egli è un essere razionale ed intelligente. Il mondo, o la materia, non ha in sé la causa per cui è ed è come è, perché è ad esso assolutamente indifferente essere o non essere, essere in questo determinato modo o in un altro. Esso perciò presuppone come causa un altro essere, e precisamente un essere intelligente, autocosciente, operante in base a motivi e a scopi. Ché, se poi si escludesse l'intelligenza anche da questo altro essere, sorgerebbe di nuovo il problema del fondamento di quest'ultimo. La necessità dell'essere primo e sommo riposa sul presupposto che l'intelletto soltanto sia l'essere primo e sommo, necessario e vero. Allo stesso modo che, in generale, gli attributi metafisici o ontoteologici acquistano verità e realtà soltanto quando vengano ridotti ad attributi psicologici o meglio antropologici, cosí pure la necessità dell'essere divino, quale è posta dalla vecchia metafisica o ontoteologia, ha un significato e diventa comprensibile, acquista una sua verità e una sua realtà, soltanto quando Dio venga determinato psicologicamente e antropologicamente come essere intelligente. L'essere necessario è l'essere che deve essere necessariamente pensato e assolutamente affermato, che non può essere assolutamente né negato né eliminato, però in quanto essere che pensa se stesso. È nell'essere necessario che la ragione mostra e dimostra la propria necessità e la propria realtà.

« Dio è l'essere incondizionato, universale (« Dio non è questo e quello »), immutabile, eterno o al di fuori del tempo ». Ma l'incondizionatezza, l'immutabilità, l'eternità, l'universalità sono anche, a giudizio della stessa teologia metafisica, attributi delle verità e delle leggi razionali, e quindi della ragione stessa; infatti, che cosa sono queste verità razionali, immutabili, universali, incondizionate, valide in ogni luogo e in ogni tempo, se non manifestazioni dell'essere razionale?

« Dio è l'essere indipendente e autonomo, che non ha bisogno di nessun altro essere per esistere, e quindi è da se stesso e per opera di se stesso ». Ma anche questa astratta determinazione metafisica ha senso e realtà soltanto come definizione dell'essere razionale, e altro non dice se non questo: che Dio è un essere pensante e intelligente, o, viceversa, che soltanto l'essere pensante è divino. Infatti, accade soltanto ad un essere sensibile di aver bisogno per esistere di cose che stanno al di fuori di lui. Io ho bisogno di aria per respirare, di acqua per bere, di luce per vedere, di sostanze vegetali e animali per mangiare, ma non ho bisogno di nulla, almeno in modo immediato, per pensare. Io non posso pensare un essere che respiri senza aria, che veda senza luce, bensí posso pensare isolatamente e per sé l'essere razionale. L'essere che respira ha una relazione necessaria con un essere che sta al di fuori di lui, ha fuori di sé l'oggetto essenziale per cui è ciò che è; al contrario, l'essere pensante è in relazione con se stesso, è oggetto di se stesso, ha in se stesso la sua essenza, ed è per opera di se stesso quello che è.

§ 7

Ciò che nel teismo è oggetto, nella filosofia speculativa è soggetto; ciò che là è l'essere razionale soltanto pensato e rappresentato, qui è l'essere razionale stesso in quanto pensa.

Il teista si rappresenta Dio come un essere personale che esiste in generale al di fuori della ragione e al di fuori dell'uomo: egli, in quanto soggetto, pensa Dio come oggetto. Egli pensa Dio come un essere spirituale e non sensibile secondo l'essenza, vale

a dire secondo la rappresentazione che egli se ne fa, ma sensibile secondo l'esistenza, vale a dire secondo verità: infatti, la caratteristica essenziale di un'esistenza oggettiva, di un'esistenza posta al di fuori del pensiero e della rappresentazione, è il senso. Egli distingue Dio da sé nello stesso modo in cui distingue da sé le cose e gli esseri sensibili che esistono fuori di lui: in breve, egli pensa Dio dal punto di vista del senso. Il teologo o filosofo speculativo invece pensa Dio dal punto di vista del pensiero; egli perciò non interpone tra sé e Dio la rappresentazione perturbatrice di un essere sensibile; egli identifica senza alcuna difficoltà l'essere oggettivo pensato con l'essere soggettivo pensante.

L'intima necessità che Dio diventi da oggetto il soggetto o l'io pensante dell'uomo, si ricava da quanto già si è detto ma con maggiore precisione in questo modo: Dio è oggetto dell'uomo e soltanto dell'uomo, non degli animali. Ciò che un essere è, lo si riconosce dal suo oggetto: l'oggetto, con cui un essere si trova in una relazione necessaria, non è altro che la rivelazione del suo essere stesso. Le piante sono l'oggetto degli animali erbivori, i quali per questa via si differenziano essenzialmente dagli animali carnivori. Oggetto dell'occhio è la luce, non il suono né l'odore. E appunto nell'oggetto dell'occhio si rivela il suo essere: onde è la stessa cosa che uno non ci veda o non abbia gli occhi. Anche nella vita comune noi denominiamo le cose e gli esseri soltanto dal loro oggetto. L'occhio è l'organo della luce. Agricoltore è colui che coltiva i campi, cacciatore colui che fa della caccia l'oggetto della sua attività, pescatore colui che prende i pesci, ecc. Quindi, se Dio è oggetto dell'uomo, cosí come lo può essere, vale a dire in modo necessario ed essenziale, si rivela nella essenza di quest'oggetto l'essenza stessa dell'uomo. S'immagini che in un pianeta o su una qualunque cometa vi sia un essere razionale a cui accada di vedere un paio di articoli di un trattato di teologia cristiana che trattino dell'essenza di Dio. Che cosa potrebbe dedurre un simile essere dalla lettura di detti articoli? Forse l'esistenza di Dio nel senso della dommatica cristiana? Evidentemente no: potrebbe tutt'al piú dedurre che anche sulla terra vi sono degli esseri razionali; vale a dire, dalle definizioni che gli abitanti della terra dànno

del loro Dio, ricaverebbe soltanto delle definizioni della loro natura. Per esempio, nella definizione «Dio è Spirito», troverebbe soltanto la prova e la manifestazione della loro spiritualità; in breve, dalla natura e dagli attributi dell'oggetto trarrebbe una conclusione sulla natura e sugli attributi del soggetto. E ciò farebbe con piena ragione, perché in questo oggetto non sussiste piú la differenza tra quello che l'oggetto è in se stesso e quello che è per gli uomini. Questa differenza ha luogo soltanto in un oggetto dato in modo immediatamente sensibile e dato proprio perciò, oltre che agli uomini, anche ad altri esseri. La luce non esiste soltanto per gli uomini: in quanto impressiona anche gli animali, le piante, le sostanze inorganiche, è un essere universale. Per avere esperienza di ciò che è la luce, noi prendiamo in considerazione le impressioni e gli effetti che ha non soltanto su di noi, ma anche sopra gli altri esseri diversi da noi. In questo modo viene fondata necessariamente e oggettivamente la distinzione tra l'oggetto in sé e l'oggetto per noi, cioè tra l'oggetto nella realtà e l'oggetto quale è nel nostro pensiero e nella nostra rappresentazione. Ma Dio è soltanto un oggetto dell'uomo. Gli animali e le stelle celebrano Dio soltanto nel senso dell'uomo. Appartiene dunque all'essenza stessa di Dio di non essere oggetto di altro essere all'infuori dell'uomo, di essere un oggetto specificamente umano, un segreto dell'uomo. Ma allora, se Dio è soltanto un oggetto dell'uomo, che cosa si rivela a noi nell'essenza di Dio? Null'altro che l'essenza dell'uomo. Colui che ha per oggetto l'essere supremo, è egli stesso l'essere supremo. Quanto piú l'uomo diventa oggetto dell'animale, tanto piú questo si eleva e si avvicina all'uomo. Un animale, che avesse per oggetto l'uomo come tale, l'essere umano stesso, non sarebbe piú un animale, ma l'uomo in persona. Solo esseri uguali possono essere oggetto l'uno dell'altro, precisamente nel modo in cui essi sono in se stessi. Anche il teismo ha coscienza dell'identità dell'essere divino con l'essere umano. Ma poiché rappresenta Dio come un essere sensibile, esistente al di fuori dell'uomo, per quanto riponga l'essere di Dio nello spirito, tale identità è compresa da lui soltanto come identità sensibile, vale a dire come somiglianza o affinità, la quale

esprime, sí, lo stesso concetto dell'identità, ma vi aggiunge la rappresentazione sensibile secondo cui gli esseri che si dicono affini sono esseri per se stanti sensibili, esistenti l'uno al di fuori dell'altro.

§ 8

La teologia comune fa del punto di vista dell'uomo il punto di vista di Dio; la teologia speculativa, al contrario, fa del punto di vista di Dio il punto di vista dell'uomo o meglio del pensatore.

Dio è per la teologia comune oggetto, al modo di qualsiasi altro oggetto sensibile; ma è contemporaneamente per essa anche soggetto, proprio come il soggetto umano: Dio produce le cose fuori di sé, ha relazioni con se stesso e con gli altri esseri esistenti al di fuori di lui, ama e pensa insieme se stesso e gli altri esseri. In breve, l'uomo fa dei suoi pensieri e dei suoi affetti i pensieri e gli affetti di Dio, fa del suo essere e del suo punto di vista l'essere e il punto di vista di Dio. Con la teologia speculativa avviene un rovesciamento completo. Nella teologia comune Dio è in contraddizione con se stesso, perché deve essere un essere non-umano, super-umano, eppure in realtà è umano in virtú di tutti i suoi attributi; nella teologia o filosofia speculativa, al contrario, Dio è in contraddizione con l'uomo, perché deve essere l'essenza stessa dell'uomo, o per lo meno della ragione, eppure in realtà è un essere non-umano, super-umano, vale a dire astratto. Il Dio super-umano è nella teologia comune soltanto una metafora edificante, una rappresentazione, un gioco della fantasia; nella filosofia speculativa, invece, è una verità, una cosa terribilmente seria. La violenta inversione operata dalla filosofia speculativa ha il suo fondamento soltanto nel fatto che di quel Dio che per il teismo è soltanto un essere della fantasia, un essere lontano, indeterminato e nebuloso, essa ha fatto un essere attuale e determinato, distruggendo con ciò quell'incanto illusorio che un oggetto lontano può esercitare sulla vaporosità della rappresentazione. I teisti si sono indignati del fatto che la logica per Hegel sia la rappresentazione di Dio nel suo essere eterno e pre-mondano, e ciononostante tratti delle grandezze estensive ed intensive,

delle frazioni, delle potenze, delle dimensioni, ecc., come accade, per esempio, nella dottrina della quantità. Ma come, esclamano costoro atterriti, un simile Dio può essere il nostro Dio? Eppure, il Dio del teismo, preso alla lettera e, per così dire, rivelato, questo Dio che ha creato e ordinato tutto l'universo con misure, cifre e pesi, che cosa altro è se non un Dio tratto dalla nebulosità della rappresentazione indeterminata alla luce del pensiero determinante? Se Dio ha creato ed ordinato l'universo con numeri e misure, se dunque la misura e il numero erano contenuti nell'intelletto e quindi nell'essenza di Dio (non vi è infatti alcuna differenza tra l'intelletto di Dio e la sua essenza) prima ancora di divenire reali nelle cose poste fuori di Dio, ed ancor oggi non accade altrimenti, non è da concludersi che anche la matematica appartiene ai misteri della teologia? Ma certamente, siccome un essere appare nell'immaginazione e nella rappresentazione assai diverso da quello che appaia nella verità e nella realtà, non c'è da meravigliarsi che a coloro che si regolano soltanto sulle apparenze, lo stesso essere possa apparire come due esseri completamente diversi.

§ 9

Gli attributi o predicati essenziali dell'essere divino sono gli attributi o predicati essenziali della filosofia speculativa.

§ 10

Dio è spirito puro, pura essenza, attività pura, « actus purus », senza passioni, né determinazioni dall'esterno, né sensibilità, né materia. La filosofia speculativa è questo spirito puro, questa attività pura, realizzata come atto del pensiero, è l'essere assoluto come pensiero assoluto.

Allo stesso modo che l'astrazione da ogni elemento sensibile e materiale fu la condizione necessaria della teologia, fu anche la condizione necessaria della filosofia speculativa, con la sola differenza che, mentre l'astrazione della teologia era un'astrazione sensibile, che si risolveva in una pratica ascetica, perché il suo oggetto, per quanto fosse un essere astratto, veniva rappresentato

come un essere sensibile, l'astrazione della filosofia speculativa è soltanto un'astrazione spirituale e logica, e non ha un significato pratico, ma soltanto scientifico o teoretico. L'inizio della filosofia cartesiana, che rappresenta l'astrazione dal senso e dalla materia, è l'inizio della filosofia speculativa moderna. Ma Cartesio e Leibniz considerarono questa astrazione soltanto come una condizione soggettiva per conoscere l'essere immateriale di Dio, si rappresentarono l'immaterialità di Dio come un attributo oggettivo, indipendente dall'astrazione e dal pensiero; essi insomma rimasero ancora fermi al punto di vista del teismo, fecero dell'essere immateriale soltanto un oggetto, ma non un soggetto né un principio attivo né un essere reale della filosofia. Certamente, anche per Cartesio e Leibniz Dio è il principio della filosofia, ma soltanto come oggetto distinto dal pensiero, e quindi è un principio soltanto in generale e nella rappresentazione, non di fatto e nella realtà. Dio è soltanto la causa prima e universale della materia, del movimento e dell'azione; ma i movimenti e le azioni particolari, le cose materiali, reali e determinate, vengono trattate e conosciute indipendentemente da Dio. Cartesio e Leibniz sono idealisti soltanto per quel che riguarda l'universale, non altro che materialisti invece nel particolare. Dio soltanto è il vero idealista, conseguente e integrale, perché egli soltanto si rappresenta tutte le cose senza alcuna oscurità, cioè, secondo la filosofia leibniziana, senza l'aiuto dei sensi o della immaginazione; egli è intelletto puro, cioè libero da ogni sensibilità e da ogni materialità; per lui quindi le cose materiali sono puri enti intelligibili, pensieri puri; per lui non esiste in generale la materia, la quale riposa soltanto su rappresentazioni oscure, cioè sensibili. Ma per Leibniz anche l'uomo contiene in sé una buona parte di idealismo, perché oltre ai sensi e all'immaginazione ha un intelletto, e l'intelletto è appunto un ente immateriale e puro, perché pensante: infatti, come sarebbe possibile rappresentarsi un ente immateriale senza possedere una facoltà immateriale e, quindi, senza avere rappresentazioni immateriali? Con la differenza che l'intelletto dell'uomo non è cosí interamente puro, né puro cosí illimitatamente ed estensivamente, come l'intelletto divino o come l'essere divino.

L'uomo, e rispettivamente questo uomo particolare. Leibniz. è dunque idealista soltanto in parte, soltanto a metà; Dio, invece, è idealista per intero, è « il filosofo completo », come lo ha chiamato incisivamente il Wolf: in altre parole, Dio è l'idea dell'idealismo integrale, svolto sino al particolare, dell'idealismo assoluto, proprio della posteriore filosofia speculativa. E infatti che cosa è l'intelletto divino, che cosa è l'essere di Dio in generale? Null'altro che l'intelletto e l'essere dell'uomo, libero dalle determinazioni o reali o immaginarie, che in un determinato tempo lo limitano. Chi non ha l'intelletto in discordia coi sensi, né considera i sensi come un limite, non può neppure considerare come supremo e vero intelletto un intelletto libero dai sensi. Ma che cosa è l'idea di una cosa se non il suo essere liberato dalle limitazioni e dalle oscurità che essa subisce nella realtà dove si trova in relazione con altre cose? Secondo Leibniz, il limite dell'intelletto umano sta in questo, che esso è carico di materialismo, cioè di rappresentazioni oscure, che alla loro volta derivano dal fatto che l'essere umano è in relazione con altri esseri, col mondo in generale. Ma questa unione di intelletto e materia, anziché corrispondere all'essenza dell'intelletto, vi contraddice, perché l'intelletto, considerato in sé, vale a dire nella sua idea, è un essere immateriale che è solo per se stesso, cioè isolato. Tale idea, che è poi l'intelletto liberato da tutte le rappresentazioni materiali, è appunto l'intelletto divino; ma quello che in Leibniz era un'idea, diventò poi nella filosofia successiva una verità e una realtà.

L'idealismo assoluto non è altro che la realizzazione dell'intelletto divino proprio del teismo leibniziano, lo sviluppo sistematico dell'intelletto puro che spoglia tutte le cose della loro natura sensibile, facendole diventare puri esseri intelligibili, oggetti del pensiero, né è impacciato da alcun elemento estraneo, perché si occupa soltanto di se stesso, in quanto è l'essere di tutti gli esseri.

§ 11

Dio è un essere pensante: però gli oggetti che pensa e comprende in sé, non sono distinti dal suo essere, come non lo è il suo

intelletto, in modo che pensando le cose pensa soltanto se stesso, e rimane perciò in una ininterrotta unità con se stesso. Ma proprio questa unità di pensante e pensato è il segreto del pensiero speculativo.

Per esempio, nella logica di Hegel gli oggetti del pensiero non sono distinti dall'essenza del pensiero. Il pensiero è qui in una ininterrotta unità con se stesso: i suoi oggetti sono soltanto determinazioni del pensiero, si risolvono completamente nel pensiero, nulla hanno per sé che rimanga al di fuori del pensiero. Ora, ciò che è l'essere della logica, è anche l'essere di Dio. Dio è un essere spirituale astratto, ma è nello stesso tempo l'essere degli esseri, vale a dire l'essere che abbraccia in sé tutti gli esseri in unione con questo suo essere astratto. Ma che altro sono gli esseri identici all'essere spirituale astratto se non esseri altrettanto astratti, cioè pensieri? Le cose, in Dio, non sono cosí come sono fuori di Dio; anzi, esse si differenziano dalle cose reali, come le cose che sono oggetto della logica si differenziano dalle cose che sono oggetto dell'intuizione sensibile. E allora a che cosa si riduce la differenza tra pensiero divino e pensiero metafisico se non ad una differenza della immaginazione, alla differenza tra pensiero soltanto rappresentato e pensiero reale?

§ 12

La differenza tra il sapere o il pensiero divino che, in quanto forma originaria, anticipa e crea tutte le cose, e il sapere umano che segue alle cose come loro copia, non è altro che la differenza tra il sapere a priori o speculativo e il sapere a posteriori o empirico.

Il teismo si rappresenta Dio come un essere pensante o spirituale, ma se lo rappresenta pure nello stesso tempo come un essere sensibile. Esso attribuisce perciò al pensiero e alla volontà divina effetti direttamente sensibili e materiali che contrastano con l'essenza del pensiero e della volontà, e non esprimono se non la forza della natura: uno di questi effetti materiali — e quindi semplice espressione di forza sensibile — è in primo luogo la

creazione del mondo reale e materiale. La teologia speculativa invece trasforma quest'atto sensibile, che è in contraddizione con l'essenza del pensiero, in un atto logico e teoretico, trasforma cioè la produzione materiale dell'oggetto nella creazione speculativa mediante concetti. Nel teismo il mondo è un prodotto temporale di Dio: il mondo esiste soltanto da alcuni secoli e prima che fosse creato, c'era Dio. Nella teologia speculativa il mondo, o natura, è posteriore a Dio, ma solo rispetto al suo grado e alla sua importanza: come l'accidente presuppone la sostanza, cosí la natura presuppone la logica, ma solo secondo il concetto, non già secondo l'esistenza empirica, o che è lo stesso, secondo il tempo.

Il teismo attribuisce a Dio, pure nella sua somma perfezione, non soltanto il sapere speculativo, ma anche quello sensibile ed empirico. Come il sapere divino, che precede il mondo degli oggetti, ha trovato la sua realizzazione, la sua verità e la sua realtà nel sapere a priori della filosofia speculativa, cosí pure il sapere sensibile di Dio l'ha trovata nelle scienze empiriche dell'epoca moderna. Il sapere sensibile piú perfetto, e perciò divino, non è altro che il sapere, fra tutti, piú sensibile, il sapere che afferra le piú grandi minuzie e i particolari piú trascurabili («Dio, — dice san Tommaso, — è l'onnisciente, perché conosce le cose nella loro piú estrema singolarità»), il sapere che non coglie in modo indifferenziato i capelli sulla testa dell'uomo, ma li enumera ad uno ad uno, e tutti li conosce, capello per capello. Ma questo sapere divino, che nella teologia è soltanto una rappresentazione o una fantasia, è diventato sapere razionale e reale nel sapere telescopico e microscopico delle scienze naturali, che ha contato le stelle in cielo, le uova nel ventre dei pesci e delle farfalle, le macchioline sulle ali degli insetti, per poi distinguerli gli uni dagli altri, che ha mostrato anatomicamente nel bruco duecentottantotto muscoli nella testa milleseicentoquarantasette nel corpo, duemilacentottantasei nello stomaco e nei visceri. Che cosa si vuole di piú? Qui abbiamo un significativo esempio della verità dell'asserzione secondo cui la rappresentazione che l'uomo si fa di Dio è la rappresentazione stessa che l'individuo umano si fa della sua specie, che Dio come somma di tutte le realtà e di tutte

le perfezioni non è altro che la somma degli attributi della specie, cosí come sono distribuiti fra gli uomini e cosí come si realizzano nel corso della storia universale, somma poi che viene riassunta in forma compendiosa per venire incontro alla limitatezza dell'individuo. Il territorio delle scienze naturali, rispetto al suo àmbito quantitativo, non può assolutamente essere né abbracciato né misurato dall'uomo. Chi può contare nello stesso tempo le stelle in cielo e i muscoli e i nervi del corpo dei bruchi? Lyonet nello studio anatomico dei bruchi ci ha rimesso la vista. Chi mai può osservare contemporaneamente le differenze di dislivello nella luna e le differenze degli innumerevoli ammoniti e terebratuli? Ma quello che non sa né può l'uomo singolo, lo sanno e lo possono gli uomini nel loro insieme. Cosí la conoscenza divina che abbraccia contemporaneamente ogni cosa singola trova la sua corrispondenza reale nella conoscenza del genere umano.

Quello che si è detto per l'onniscienza divina vale anche per la sua onnipresenza, la quale, anch'essa, trova la sua realtà nell'uomo. Mentre un uomo osserva quel che accade sulla luna o su Urano, un altro rivolge la propria attenzione a Venere o ai visceri dei bruchi o ad un altro oggetto qualsiasi, su cui altra volta sotto il dominio del Dio onnisciente e onnipresente nessun occhio umano era mai penetrato. Insomma, mentre un uomo osserva questa stella dall'angolo visuale dell'Europa, un altro l'osserva nello stesso tempo dall'angolo visuale dell'America. Ciò che è assolutamente impossibile ad un uomo, a due è possibile. Ma — si potrebbe obiettare — Dio è contemporaneamente in tutti i luoghi, e sa tutto nello stesso modo e nello stesso tempo. Certamente: ma bisogna osservare che questa onniscienza e questa onnipresenza esistono soltanto nella rappresentazione o nella immaginazione, né bisogna dimenticare l'importante distinzione, già piú volte menzionata, tra cose reali e cose soltanto immaginate. I quattromilacinquantanove muscoli del bruco si possono abbracciare, nell'immaginazione, con un solo sguardo, ma nella realtà, dove esistono differenziati l'uno dall'altro, non si possono cogliere che l'uno dopo l'altro. Cosí, anche l'individuo nella sua limitatezza può rappresentarsi con la immaginazione la sfera del sapere

umano come limitata, mentre poi, volendo realmente impadronirsi di questo sapere, non ne verrebbe mai alla fine. Ci si rappresenti pure, ad esempio, soltanto una scienza, la storia, e col pensiero si risolva la storia universale nella storia delle singole nazioni, questa a sua volta nella storia delle singole province, questa ancora nelle cronache cittadine, queste infine nelle storie familiari e nelle biografie. Come potrebbe mai un uomo giungere al punto di poter dire: « Qui ho toccata la fine del sapere intorno alla storia dell'umanità »? Per la stessa ragione la nostra vita, tanto quella passata quanto quella futura, fosse pure la piú lunga possibile, ci appare nell'immaginazione straordinariamente breve, tanto è vero che quando ci abbandoniamo ad una immaginazione siffatta, ci sentiamo indotti a prolungare questa vita cosí breve che si dilegua di fronte alla nostra rappresentazione, immaginando un'altra vita dopo la morte, una vita oltre la quale la nostra mente non può spingersi, e che è quindi infinita. Eppure, quanto è lungo, nella realtà, anche un solo giorno, anche una sola ora! Perché questa differenza? Per la ragione che il tempo della rappresentazione è un tempo vuoto che non contiene nulla tra il punto iniziale e il punto finale della nostra attività mentale, mentre il tempo reale è il tempo riempito, in cui si frappongono tra il momento presente e quello successivo innumerevoli ostacoli di ogni specie.

§ 13

Passiamo ora all'attributo dell'assoluta mancanza di presupposti. L'inizio della filosofia speculativa non è altro che la mancanza di presupposti e di cominciamento, vale a dire l'aseità dell'essere divino. La teologia distingue gli attributi divini in attivi e statici, ma la filosofia trasforma anche quelli statici in attivi, trasformando tutto l'essere divino in attività, se pure in attività dell'uomo. Il che vale anche dell'attributo che viene ora in esame. La filosofia non presuppone nulla, il che non significa altro che questo: essa astrae da tutti gli oggetti dati immediatamente attraverso i sensi e distinti dal pensiero, insomma da tutto ciò da cui si può astrarre senza cessar di pensare, e fa di questo atto di

astrazione da ogni sorta di oggetti il proprio inizio. Ma che cosa è l'essere assoluto se non l'essere a cui nulla è presupposto, al di fuori del quale nulla è dato e nulla è necessario, l'essere spogliato di tutti gli oggetti, di tutte le cose sensibili da lui distinte e distinguibili, e che perciò diventa oggetto dell'uomo soltanto mediante un'astrazione siffatta? Da quello da cui Dio è libero, devi tu stesso liberarti se vuoi giungere a Dio; e diventi perciò realmente libero, se tu ti rappresenti Dio. Se tu pensi Dio come un essere che non presuppone nessun altro essere o oggetto, tu stesso pensi senza il presupposto di un oggetto esterno: l'attributo, che tu trasferisci in Dio, è un attributo del tuo pensiero. Con la differenza che quello che in Dio è « essere » (o è rappresentato come tale), nell'uomo è « fare ». L'Io di Fichte che dice: « Io sono quello che sono » e il pensiero puro, senza presupposti, di Hegel, sono l'essere divino della vecchia teologia e metafisica, trasformato nell'essere presente, attivo e pensante dell'uomo.

§ 14

La filosofia speculativa, in quanto è la realizzazione di Dio, è nello stesso tempo affermazione e negazione di Dio, teismo e ateismo, perché Dio è Dio nel senso della teologia soltanto sino a quando venga rappresentato come un essere per se stante, distinto dall'essere dell'uomo e della natura. Quel teismo che in quanto affermazione è nello stesso tempo negazione di Dio, o, viceversa, in quanto negazione è nello stesso tempo affermazione, è il panteismo. Dunque, l'autentico teismo, che è il teismo teologico, non è altro che il panteismo immaginario, e questo a sua volta altro non è che il vero e proprio teismo.

Ciò che distingue il teismo dal panteismo è unicamente l'immaginare o il rappresentare Dio come un essere personale. Tutte le determinazioni di Dio — e Dio non può non essere determinato, altrimenti non sarebbe nulla, né sarebbe oggetto di una rappresentazione — sono determinazioni della realtà sia della natura sia dell'uomo sia di entrambi, e quindi determinazioni panteistiche, perché panteistica è appunto ogni dottrina che non distingue l'es-

sere divino dall'essere della natura o dell'uomo. Dio si distingue dal mondo — inteso come l'insieme della natura e dell'uomo — soltanto per la sua personalità, vale a dire per la sua esistenza, non già per le sue determinazioni o per la sua essenza: in altre parole, egli viene soltanto rappresentato come un essere diverso, ma, in realtà, non è un essere diverso. Il teismo rappresenta la contraddizione tra l'apparire e l'essere, tra la rappresentazione e la realtà; il panteismo invece l'unità di entrambi i termini: il panteismo è la pura e semplice verità del teismo [1]. Tutte le rappresentazioni del teismo, quando vengano prese in esame, e seriamente considerate, e svolte nelle loro conseguenze, conducono necessariamente al panteismo. Il panteismo è il teismo conseguente. Il teismo pensa Dio come causa, e precisamente come causa vivente e personale, in quanto creatore del mondo; Dio ha creato il mondo con la sua volontà. Ma la volontà non basta, perché dove vi è la volontà, vi deve essere anche l'intelletto, appartenendo all'intelletto di stabilire il contenuto della volontà. Senza intelletto non vi sono oggetti; perciò le cose create da Dio erano in Dio, come oggetti del suo intelletto, prima di essere create. L'intelletto di Dio è, come si dice in teologia, l'insieme di tutte le cose e di tutte le essenze. D'altronde, da dove sarebbero altrimenti scaturite le cose se non dal nulla? E allora è indifferente che questo nulla tu te lo raffiguri in modo indipendente nella tua immaginazione, o lo riferisci a Dio. Ma Dio contiene o è tutte le cose unicamente in modo ideale, cioè nel modo della rappresentazione. Eppure questo panteismo ideale conduce necessariamente al panteismo reale, perché come non vi è gran distanza tra l'intelletto di Dio e il suo essere, cosí neppure vi è gran distanza tra il suo essere e la sua realtà. Come infatti si potrebbe separare l'intelletto dall'essere divino, l'essere dalla realtà o esistenza? Se le cose sono nell'intelletto di Dio, come possono essere all'infuori del suo essere? Se sono un effetto del suo intelletto, perché non deve essere effetto del suo essere? E se in Dio essere e realtà

[1] Se panteismo e teismo vengono risolti nei loro ultimi elementi differenziali, il loro rapporto reciproco si determina altrimenti, cioè nel modo che è stato da me altrove determinato.

si identificano immediatamente, né l'esistenza di Dio si può separare dal concetto di Dio, in qual modo si potrebbe separare nel concetto che Dio ha delle cose il concetto della cosa dalla cosa reale, in qual modo potrebbe aver luogo in Dio quella distinzione tra la cosa, come è nella rappresentazione, e la cosa, come è al di fuori della rappresentazione, differenza che caratterizza la natura dell'intelletto finito, non divino? Una volta posto che non vi sia cosa alcuna al di fuori dell'intelletto divino, ne viene anche di conseguenza che nessuna cosa vi può essere al di fuori del suo essere, né infine al di fuori della sua esistenza: dunque, tutte le cose sono in Dio, e non soltanto nella rappresentazione, ma veramente ed effettivamente, perché se esse fossero soltanto nella rappresentazione, tanto di Dio quanto dell'uomo, e quindi fossero in Dio soltanto in forma ideale o meglio immaginaria, si dovrebbe dedurre la loro esistenza anche al di fuori della rappresentazione e quindi al di fuori di Dio. Ma se noi non ammettiamo alcuna cosa e alcun mondo al di fuori di Dio, dobbiamo pure ammettere che non vi sia alcun Dio al di fuori del mondo, nessun essere soltanto ideale o rappresentato, bensí solo un essere reale; e in questo modo ci troviamo di fronte, per dirla con una sola parola, allo spinozismo o panteismo.

Il teismo si rappresenta Dio come un essere puramente immateriale. Ma considerare Dio come essere immateriale conduce a considerare la materia come un non-essere, dal momento che se Dio soltanto è la misura del reale, se soltanto Dio è essere, verità ed essenza, se soltanto ciò che vale da Dio e in Dio, è, ne viene che ciò che da Dio è negato, non è. D'altra parte, dedurre la materia da Dio, vuol dire fondare il suo essere sul non-essere, dato che il dedurre è un atto che rivela un rapporto di fondazione. Dio ha creato la materia. Ma in che modo, per quale ragione, da qual fonte? Domande, a cui il teismo non dà alcuna risposta. Per il teismo la materia è un modo d'essere che non si può assolutamente spiegare, è il limite, la fine della teologia stessa, a cui essa si arresta, cosí nella vita come nel pensiero. Come infatti potrei dedurre dalla teologia senza negarla, ciò che rappresenta la fine, la negazione stessa della teologia? Come potrei cercare un motivo

di spiegazione, un chiarimento, là dove non giunge l'intelletto? Come potrei ricavare, a dispetto del Dio dei teologi, l'affermazione della materia dalla sua negazione, che è pur l'essenza della teologia; in altre parole, il principio che « la materia è » dal principio che « la materia non è »? Come potrei ricavarlo se non mediante pure e semplici finzioni? Le cose materiali possono essere dedotte da Dio soltanto se Dio stesso viene considerato come un essere materiale. E in questo modo soltanto, da causa ideale o immaginaria del mondo Dio diventa causa reale. Chi non si vergogna di fare le scarpe, non si vergogna neppure di essere e di chiamarsi calzolaio. Hans Sachs era nello stesso tempo calzolaio e poeta; ma mentre le sue scarpe erano il prodotto delle sue mani, le sue poesie erano l'opera del suo cervello. Quale l'effetto, tale la causa. Ma la materia non è Dio; anzi essa è il finito, il non-divino, la negazione di Dio: allora vuol dire che gl'incondizionati adoratori e seguaci della materia sono atei. Con ciò il panteismo unisce l'ateismo col teismo, la negazione di Dio con Dio quando afferma che Dio è un essere materiale, o, per dirla con Spinoza, un essere esteso.

§ 15

Il panteismo è l'ateismo teologico, il materialismo teologico, la negazione della teologia dal punto di vista stesso della teologia; perché fa della materia, che è la negazione di Dio, un predicato o un attributo dell'essere divino. Chi fa della materia un attributo di Dio, la considera come un essere divino. Perché Dio possa essere realizzato, si presuppone in generale che il reale sia divino, cioè sia vero ed essenziale. La divinizzazione del reale, della materia, — ciò che costituisce il materialismo, l'empirismo, il realismo, l'umanesimo — insomma la negazione della teologia è la caratteristica dell'età moderna. Perciò il panteismo non è altro che l'essenza stessa dell'età moderna innalzata ad essenza divina, a principio di una filosofia religiosa.

L'empirismo o realismo (sotto il qual nome intendiamo qui in generale le cosiddette scienze empiriche, in particolare le scienze

della natura) nega la teologia non teoreticamente, ma praticamente, cioè nel fatto stesso: infatti, il realista fa di ciò che è la negazione di Dio, o per lo meno non è Dio, l'atteggiamento essenziale della sua vita, l'oggetto essenziale della sua attività. Chi concentra il suo spirito e il suo cuore soltanto su ciò che è materiale e sensibile, rifiuta di fatto a ciò che è soprasensibile la realtà, perché è reale, per lo meno per l'uomo, soltanto ciò che è oggetto di una attività reale ed effettiva. « Quello che non so, non mi fa né caldo né freddo ». Il dire che del soprasensibile non si può saper nulla, è soltanto un pretesto. Certamente, nulla si sa piú di Dio e delle cose divine, se non se ne vuol saper piú nulla. Quante cose si sapevano di Dio, dei diavoli e degli angioli, quando questi esseri soprasensibili erano oggetto di una fede reale! Si acquista la capacità di fare, quando si ha un preciso interesse a fare. I mistici e gli scolastici medioevali non avevano nessuna capacità e nessuna abilità a far gli scienziati, perché non avevano alcun interesse per la natura. Dove non manca la disposizione generale, non fanno difetto neppure gli organi di senso. Ciò per cui il cuore si apre, non rimane un segreto neppure per l'intelletto. L'uomo moderno ha perduto gli organi adatti a cogliere il mondo soprasensibile e i suoi segreti, perché ha perduto insieme con la fede anche la disposizione generale verso di esso, perché insomma la sua tendenza principale è anticristiana e antiteologica, vale a dire antropologica, cosmica, realistica, materialistica [1]. Chi vide giusto fu Spinoza col suo principio paradossale che Dio è un essere esteso e materiale. Egli trovò, per lo meno relativamente al suo tempo, la vera espressione filosofica per indicare la tendenza materialistica della nostra epoca, e la legittimò e la sanzionò dicendo che Dio stesso è materialista. La filosofia di Spinoza era una religione; ed egli stesso poi era un uomo di carattere. Il materialismo non si trovò in lui, come accadde invece a innumerevoli altri, in contraddizione con la rappresentazione di un Dio immateriale e antimaterialista, di un Dio che conseguentemente

[1] Naturalmente in questo scritto non si tien conto delle differenze tra materialismo, empirismo, realismo e umanesimo.

obbliga l'uomo ad avere tendenze e occupazioni soltanto antimaterialistiche e ultraterrene, dal momento che Dio non è altro che l'immagine originaria e primitiva dell'uomo; quello che Dio è, e il modo in cui è, quello stesso e nel modo stesso, deve essere e vuole essere anche l'uomo, o almeno spera di diventarlo. Ma l'uomo di carattere, e quindi la verità e la religione, si hanno soltanto nel caso in cui né la teoria neghi la prassi, né, viceversa, la prassi neghi la teoria. Spinoza è il Mosè degli spiriti liberi e dei materialisti moderni.

§ 16

Il panteismo è la negazione della teologia teoretica, l'empirismo della teologia pratica, nel senso che il primo nega il principio, il secondo le conseguenze della teologia.

Il panteismo fa di Dio un essere presente, reale e materiale; l'empirismo, al quale si può affiancare anche il razionalismo, ne fa invece un essere assente, lontano, irreale e negativo. L'empirismo non rifiuta a Dio l'esistenza, bensí tutti gli attributi positivi, perché il suo contenuto è finito ed empirico, e l'infinito non può essere oggetto per l'uomo. Quanto piú numerosi sono i requisiti che io mi rifiuto di attribuire ad un essere, tanto piú io lo colloco al di fuori di me, tanto meno gli concedo di potenza e di efficacia su di me, tanto piú mi rendo indipendente da lui. Quanto piú numerose, invece, sono le qualità ch'io possiedo, tanto piú valgo anche per gli altri e tanto piú ampio è l'àmbito dell'efficacia e dell'influsso che esercito sugli altri. E infine, quanto piú Dio è uno, tanto piú lo si conosce. Perciò ogni negazione di un attributo divino è una forma di ateismo parziale, rappresenta cioè uno spazio in cui Dio viene a mancare. Nello stesso tempo in cui elimino qualche attributo divino, sottraggo a Dio il suo essere. Se, per esempio, la compassione e la misericordia non sono requisiti di Dio, io rimango solo nella mia sofferenza e Dio non è presente in me come consolatore. Se Dio è la negazione di ogni cosa finita, necessariamente ogni cosa finita è la negazione di Dio. L'uomo religioso afferma che io ho una qualche ragione e una qualche causa di pensare a Dio, solo se Dio pensa a me: soltanto nel suo

essere per me sta il fondamento del mio essere per lui. In verità, per l'empirismo l'essere divino non rappresenta piú nulla, cioè non è nulla di reale, ma questo non-essere di Dio esso lo trasferisce non nell'oggetto, ma soltanto in se stesso, nel suo sapere. Infatti, quello che esso rifiuta a Dio non è l'essere, l'essere morto e indifferente, ma è l'essere che si presenta come tale, cioè l'essere effettivo, a cui io partecipo col mio sentire e che entra nella mia vita. L'empirismo afferma Dio, ma nega tutte le conseguenze che derivano necessariamente da questa affermazione. Rigetta la teologia, ma non per ragioni teoretiche, bensí perché vi è contraria la volontà, o per una inclinazione contraria agli oggetti della teologia, ovvero per un oscuro sentimento della loro irrealtà. L'empirista pensa per conto suo che la teologia non è nulla, ma aggiunge poi: « per me » Ciò vuol dire che il suo giudizio è soggettivo o addirittura patologico: infatti, egli non ha la libertà, e neppure la voglia e il proposito, di portare gli oggetti della teologia davanti al tribunale della ragione, ciò che è poi la missione della filosofia. Perciò il còmpito della filosofia moderna doveva esser quello di innalzare il giudizio patologico dell'empirismo, secondo il quale della teologia non se ne può far nulla, a giudizio teoretico ed oggettivo, e di trasformare la negazione indiretta, incosciente, negativa della teologia in una negazione diretta, cosciente, positiva. Non è ridicolo di voler reprimere l'ateismo della filosofia, senza reprimere nello stesso tempo l'ateismo dell'empirismo? non è ridicolo inoltre di perseguire la negazione teoretica del cristianesimo lasciando sussistere nello stesso tempo le negazioni effettive del cristianesimo di cui brulica il nostro tempo? e non è infine ridicolo di voler eliminare la coscienza o il sintomo del male insieme con la causa stessa del male? Davvero, è proprio ridicolo. Eppure di queste ridicolaggini è cosí ricca la storia. Esse si ripetono in ogni epoca di crisi, e non c'è da stupirsene. Quando si tratta del passato, si approva tutto quel che è accaduto, e si riconosce la necessità delle trasformazioni e delle rivoluzioni. Ma quando si tratta di farne applicazione ai nostri casi presenti, allora si recalcitra con tutte le nostre forze. Per cecità, oppure semplicemente per amore della quiete, si considera il presente come un'eccezione alla regola.

§ 17

Innalzando la materia a essenza divina s'innalza immediatamente a essenza divina anche la ragione. Quello che il teista rifiuta a Dio in base ad esigenze sentimentali e in forza di una tendenza, nutrita dall'immaginazione, verso una felicità illimitata, il panteista afferma in virtú di esigenze razionali. La materia è per la ragione un oggetto essenziale. Se non ci fosse la materia, la ragione non avrebbe alcuno stimolo, alcun oggetto per pensare, non avrebbe alcun contenuto. Non si può eliminare la materia senza eliminare la ragione; se si riconosce la materia, bisogna riconoscere anche la ragione. I materialisti sono razionalisti. Ma l'affermazione del panteismo che la ragione sia un'essenza divina, è un'affermazione soltanto indiretta, nel senso che trasforma quell'essere puramente immaginario che Dio è, in quanto persona, nel teismo, in un oggetto della ragione, o meglio in un essere razionale. L'apoteosi diretta della ragione è l'idealismo. Il panteismo conduce necessariamente all'idealismo. L'idealismo sta al panteismo, come questo al teismo.

Quale l'oggetto, tale il soggetto. Secondo Cartesio, l'essere delle cose corporee, considerato come sostanza, è oggetto non dei sensi, ma soltanto dell'intelletto. Ma appunto per questo, secondo Cartesio, non il senso, ma l'intelletto costituisce l'essenza del soggetto percipiente, vale a dire dell'uomo. Soltanto ciò che è essenziale può cogliere l'essenza come oggetto. Per esempio, secondo Platone, l'opinione non può avere per oggetto altro che le cose soggette a trasformarsi, ma proprio per questo anch'essa è una forma di sapere mutevole, cioè è soltanto opinione. Per un musico la musica è la forma piú alta di essere; perciò l'udito, per lui, è il piú alto di tutti gli organi di senso. Egli rinuncerebbe piú volentieri agli occhi che agli orecchi, mentre lo scienziato preferirebbe perdere l'udito che la vista, perché il suo oggetto essenziale è la luce. Se divinizzo il suono, devo divinizzare anche l'orecchio. Se dico, come dice il panteista: la divinità, o, con altre espressioni, l'essere assoluto, la verità assoluta e l'assoluta realtà, è oggetto soltanto della ragione e per la ragione, faccio vedere che Dio è una cosa o un essere razionale, e manifesto solo indirettamente

l'assoluta verità e realtà della ragione. Perciò diventa necessario che la ragione ritorni su se stessa, capovolga questo riconoscimento alla rovescia che essa ha fatto di se stessa, si manifesti direttamente, essa stessa, come l'assoluta verità, diventi immediatamente, vale a dire senza l'intermediazione di alcun oggetto, essa stessa, in quanto verità assoluta, oggetto. Il panteista non dice nulla di diverso di quel che dice l'idealista, ma con questa differenza: che egli si esprime oggettivamente o realisticamente, mentre questi si esprime soggettivamente o idealisticamente. Il primo ha il suo idealismo nell'oggetto: infatti, per lui non vi è nulla al di fuori della sostanza, al di fuori di Dio, e tutte le cose sono soltanto attributi di Dio. Il secondo ha il suo panteismo nell'io: infatti, per lui non vi è nulla al di fuori dell'io, e tutte le cose sono soltanto in quanto sono oggetti dell'io. Ciò nonostante, l'idealismo è l'inveramento del panteismo: infatti, Dio o la sostanza è soltanto l'oggetto della ragione, dell'io, dell'essere pensante; se in generale non credo in Dio e non penso a Dio, io non possiedo Dio; per me Dio esiste solo per opera mia e per la ragione esiste solo per opera della ragione; l'a priori, l'essere primo, non è l'essere pensato ma l'essere pensante, non è l'oggetto ma il soggetto. Come la scienza naturale è costretta a tornare dalla luce all'occhio, cosí la filosofia ritorna necessariamente dagli oggetti del pensiero all'io pensante. Che cosa sarebbe la luce come essere illuminante e rischiarante, come oggetto dell'ottica, se non ci fossero gli occhi? Evidentemente, nulla. Sin qui arriva la scienza naturale. Ma la filosofia fa un passo avanti e si domanda: che cosa sono gli occhi senza la coscienza? Per la stessa ragione, nulla. Se io non ho coscienza di vedere, è indifferente che io veda o non veda. Solo la coscienza di vedere è la realtà della vista, la vista reale. D'altronde, perché tu credi che vi sia qualcosa al di fuori di te? Perché vedi, odi, senti qualche cosa. Ma allora questo « qualchecosa » è qualcosa di reale, un oggetto reale, soltanto come oggetto della coscienza; e la coscienza è la realtà assoluta, la misura di tutto ciò che esiste. Tutto ciò che esiste soltanto per la coscienza, esiste come contenuto della coscienza, perché essere contenuto della coscienza ed essere sono la stessa cosa. In questo modo, l'idealismo realizza l'essenza

della teologia, cosí come l'io, la coscienza, attua l'essenza di Dio. Quando si dice che nulla esiste e nulla può esser pensato senza Dio, ciò vuol dire, nel senso dell'idealismo, che ogni cosa, sia essa reale o sia soltanto possibile, è oggetto della coscienza: siccome essere vuol dire essere oggetto, l'essere presuppone la coscienza. Le cose e il mondo in generale sono un'opera, un prodotto dell'essere assoluto, di Dio; ma questo essere assoluto è un io, un essere dotato di coscienza e di pensiero. Dunque il mondo, come incisivamente ha detto Cartesio ponendosi dal punto di vista del teismo, è un *ens rationis divinae*, un oggetto del pensiero di Dio, un fantasma della mente divina. Solo che nel teismo e nella teologia un tale oggetto è ancora soltanto una rappresentazione generica. Cerchiamo di realizzare questa rappresentazione, cerchiamo di eseguire in pratica ciò che nel teismo è soltanto teoria, e ci troveremo allora di fronte al mondo come prodotto dell'io (Fichte), o — per lo meno nel suo apparire, nel modo con cui noi lo intuiamo — come un'opera o un prodotto della nostra intuizione, del nostro intelletto (Kant). « La natura viene dedotta in generale dalle leggi secondo cui l'esperienza è possibile ». « L'intelletto crea le sue leggi (a priori) non traendole dalla natura, perché, anzi, gliele impone ». L'idealismo kantiano, secondo cui le cose si regolano sull'intelletto, non l'intelletto sulle cose, non è altro che la realizzazione della rappresentazione teologica dell'intelletto divino che non è determinato dalle cose, ma, invece, le determina. Perciò è assurdo, per un verso, accogliere l'idealismo quando venga riferito alle cose celesti, riconoscere cioè l'idealismo fondato sull'immaginazione come una verità divina, e, per l'altro verso, respingerlo quando venga applicato alle cose terrene, vale a dire rifiutare l'idealismo fondato sulla ragione come un errore umano. Si neghi pure l'idealismo; ma allora bisogna negare anche Dio. Soltanto Dio è il fondatore dell'idealismo. Si rifiutino pure le conseguenze; ma allora bisogna rifiutare anche le premesse. L'idealismo non è altro che il teismo razionale o razionalizzato.

Ma l'idealismo kantiano è ancora un idealismo limitato, nel senso che è un idealismo considerato dal punto di vista dell'empirismo. Ora per l'empirismo, secondo lo svolgimento sopra già

tracciato, Dio è soltanto nella rappresentazione e in teoria (intesa qui la teoria nel senso abituale), ma non già anche nel fatto e in verità; Dio è una cosa in sé, non una cosa per lo stesso empirismo, perché le cose per esso sono soltanto le cose empiriche e reali. La materia è l'unica materia del suo pensiero. Esso non possiede quindi piú il materiale per costruire Iddio. Dio è, ma è per noi una *tabula rasa*, un essere vuoto, un puro e semplice contenuto del pensiero. Dio, cosí come noi lo rappresentiamo e lo pensiamo, è il nostro io, il nostro intelletto, il nostro stesso essere; ma questo Dio non è altro che la manifestazione di noi a noi stessi, non è Dio in sé. Kant rappresenta un idealismo ancor prigioniero del teismo. Ci accade spesso di esserci ormai da lungo tempo liberati di fatto da un oggetto, da una dottrina, da un'idea, pur non essendo ancora riusciti a liberarcene con la mente. Si tratta di una verità che non è piú tale per il nostro essere e forse non lo è mai stata; ma è pur sempre una verità teoretica, e quindi una limitazione della nostra mente, la quale, per il fatto di penetrare sino in fondo alle cose, si trova nella condizione di potersene liberare soltanto assai tardi. La libertà teoretica è assai spesso l'ultima libertà. Quanti mai sono repubblicani col cuore o per impulso, i quali tuttavia con la loro testa non riescono ad andare al di là della monarchia, perché il loro sentimento repubblicano viene sommerso di fronte alle obiezioni e alle difficoltà suscitate dall'intelletto! Cosí stanno le cose anche per il teismo di Kant, il quale ha realizzato e negato la teologia nella morale, l'essenza divina nella volontà. La volontà è, secondo Kant, l'essere vero, originario, incondizionato, che ha il proprio inizio in se stesso. Quindi Kant rimette di fatto in onore gli attributi di Dio riferendoli alla volontà, onde il suo teismo non rappresenta altro che un limite teoretico.

Kant, liberato dai limiti del teismo, è Fichte, colui che è stato detto il « messia della ragione speculativa ». Fichte rappresenta l'idealismo kantiano considerato dal punto di vista dell'idealismo. Secondo Fichte, soltanto dal punto di vista empirico si può ammettere un Dio distinto da noi, al di fuori di noi; ma in verità, dal punto di vista dell'idealismo, la cosa in sé, cioè Dio (Dio è,

infatti, autentica cosa in sé) non è altro che l'Io in sé, vale a dire l'Io distinto dall'individuo o dall'io empirico. Al di fuori dell'Io non c'è Dio: «la nostra religione è la ragione». Però, l'idealismo di Fichte è soltanto la negazione e la realizzazione del teismo astratto e formale, cioè del monoteismo; ma non anche del teismo religioso, materiale e sostanziale, cioè del triteismo. La realizzazione di quest'ultimo è soltanto l'idealismo assoluto di Hegel. In altre parole: Fichte ha realizzato il Dio del panteismo ma solo in quanto è un essere pensante, non in quanto è anche un essere esteso e materiale. Fichte insomma rappresenta l'idealismo teistico; Hegel l'idealismo panteistico.

§ 18

La filosofia moderna ha realizzato e quindi superato la concezione di un essere divino separato e distinto dai sensi, dal mondo e dall'uomo, ma l'ha realizzata e quindi superata soltanto nel pensiero, cioè nella ragione, e precisamente in una ragione altrettanto separata e distinta dai sensi, dal mondo e dall'uomo. Il che vuol dire che la filosofia moderna non è riuscita a far altro che dimostrare la divinità dell'intelletto, e riconoscere nell'intelletto, e per di piú astratto, l'essere divino e assoluto. La definizione che Cartesio dà di sé in quanto essenza spirituale: «il mio essere consiste unicamente nel fatto che io penso», è la definizione che la filosofia moderna dà di se stessa. La volontà dell'idealismo kantiano e fichtiano è anch'essa un puro essere intellettivo, mentre l'intuizione che Schelling, in opposizione a Fichte, associa all'intelletto, è mera fantasia, né rappresenta alcunché di vero onde non può venire qui in considerazione.

La filosofia moderna è derivata dalla teologia: non è altro che teologia risolta e trasformata in filosofia. L'essere astratto e trascendente di Dio poteva essere realizzato e quindi superato soltanto in modo astratto e trascendente. Affinché Dio fosse trasformato nella ragione, bisognava che la ragione stessa assumesse la natura dell'essere divino astratto. Secondo Cartesio, i sensi non producono alcuna vera realtà, alcuna essenza, alcuna

certezza; la verità vien prodotta soltanto dall'intelletto spogliato da ogni sensibilità. È evidente che una simile scissione tra l'intelletto e i sensi non può derivare che dalla teologia. Dio non è un essere sensibile, è anzi la negazione di ogni determinazione fornita dal senso e viene riconosciuto soltanto quando si faccia astrazione da questo; ma pure Dio è Dio, il piú reale, il piú certo di tutti gli esseri. Come dunque la verità può giungere ai sensi, i quali sono atei per natura? Dio è l'essere in cui l'esistenza non si può scindere dall'essenza, dal concetto, è, in altre parole, l'essere che non può essere pensato altrimenti che come l'essere che è. Cartesio trasforma questo essere oggettivo in un essere soggettivo, e cosí trasforma la prova ontologica in una prova psicologica, la proposizione: *Cogitatur, Deus ergo est* in quest'altra: *Cogito, ergo sum*. Cosí come non si può scindere in Dio l'essere dall'essere pensato, altrettanto non si può scindere in me l'essere dal pensare, in quanto sono un essere spirituale e lo spirito costituisce la mia propria essenza; e qui come là questa inscindibilità costituisce tanto l'essere divino quanto il mio proprio essere. Un essere che esista, non importa se in sé o per me, soltanto in quanto è pensato, in quanto oggetto ottenuto facendo astrazione da ogni forma di sensibilità, si realizza e diventa soggettivo necessariamente soltanto in un essere che esiste solo in quanto essere pensante, e la cui essenza consiste solo nel pensiero astratto.

§ 19

La filosofia di Hegel rappresenta il compimento della filosofia moderna. S'intende quindi che la necessità storica e la giustificazione di una nuova filosofia si riattaccano principalmente ad una critica di Hegel.

§ 20

Rispetto alla sua origine storica, la nuova filosofia ha di fronte alla filosofia del passato lo stesso còmpito e la stessa posizione che questa aveva di fronte alla teologia. La filosofia nuova è la realizzazione della filosofia hegeliana, e in generale di tutta la filo-

sofia che ha avuto corso sino ad oggi; ma è una realizzazione che è nello stesso tempo una negazione, e precisamente una negazione che ne elimina ogni contraddizione.

§ 21

La contraddizione implicita nella filosofia moderna, in particolare nel panteismo, e consistente nel fatto che la filosofia moderna si presenta come la negazione della teologia pur rimanendo ferma al punto di vista della teologia, o, in altre parole, è una negazione della teologia che è essa stessa teologia; questa stessa contraddizione caratterizza in modo particolare la filosofia di Hegel.

L'essere immateriale, l'essere che è puro oggetto dell'intelletto o pura essenza intellegibile, è, tanto per la filosofia moderna quanto per la filosofia di Hegel, soltanto l'essere vero ed assoluto, cioè Dio. Persino la materia che Spinoza considera come attributo della sostanza divina, è un ente metafisico, un puro essere intellegibile, perché le vien sottratto quello che è il requisito essenziale della materia, per cui la materia si distingue dall'intelletto e dall'attività pensante, il requisito di essere una sostanza passiva. Hegel però si differenzia dalla filosofia precedente, perché determina altrimenti il rapporto dell'essere materiale e sensibile con quello immateriale. I filosofi precedenti e i teologi concepivano l'essere vero e divino come un essere per natura, cioè *per sé*, completamente sciolto e libero dal senso o dalla materia. Essi si travagliavano e si affaticavano per compiere in se stessi l'astrazione e la liberazione da ciò che è sensibile, e ciò facevano per raggiungere l'essere che già in se stesso è libero dalla materia sensibile. In tal modo riponevano nell'« esser libero » la beatitudine dell'essere divino e nel « divenir libero » la virtú dell'essere umano.

Hegel invece faceva di questa attività soggettiva l'attività personale dell'essere divino. Dio stesso deve sottrarsi a questa fatica, deve, come gli eroi pagani, combattere con la virtú la propria divinità. In tal modo la libertà dell'assoluto dalla materia, che è altrimenti solo un presupposto, solo una rappresentazione, diventa vera ed effettiva. Ma questa autoliberazione dalla materia può

essere posta in Dio soltanto se nello stesso tempo vien posta in lui la materia. Ma in Dio non può essere posta la materia se non la pone egli stesso. Ma in Dio c'è soltanto Dio. Dunque in Dio può esser posta la materia soltanto se egli stesso si pone come materia, come non-Dio, come altro da sé. La materia non è quindi un elemento opposto e già presupposto in maniera incomprensibile all'io e allo spirito: essa è l'alienazione dello spirito da se stesso. Con ciò la materia stessa riceve uno spirito e un intelletto, ed è a sua volta accolta nell'essere assoluto come un momento della sua vita, della sua formazione, del suo sviluppo; ma nello stesso tempo è posta ancora una volta come un essere negativo non vero, essendo che l'essere che si costituisce da questa alienazione, in quanto elimina da sé la materia e la sensibilità, viene espresso come un essere nella sua completezza, nella sua vera forma e figura. L'elemento naturale, materiale e sensibile — e qui s'intende parlare dell'elemento sensibile non in senso comune o morale, ma in senso metafisico — è anche qui ciò che deve esser negato, come accade nella teologia nei confronti della natura corrotta dal peccato originale. Esso viene, sí, accolto nella ragione, nell'io, nello spirito, ma rimane pur sempre, nella ragione, il momento irrazionale, nell'io il momento del non-io, il momento negativo dello spirito; cosí come in Schelling la natura in Dio è ciò che vi è di non divino in Dio, essendo insieme in lui e fuori di lui; cosí come nella filosofia cartesiana il corpo, nel momento stesso in cui è unito a me, al mio spirito, è anche fuori di me, né appartiene a me e al mio essere, essendo indifferente se esso sia o non sia unito a me. La materia rimane in contraddizione con l'essere che la filosofia presuppone come l'essere vero.

La materia viene dunque posta in Dio, anzi viene posta come Dio; e porre la materia come Dio val quanto dire che Dio non esiste, cioè equivale ad eliminare definitivamente la teologia e a riconoscere la verità del materialismo. Nello stesso tempo però la verità dell'essere della teologia è ancora una volta presupposta. Insomma, l'ateismo, che è la negazione della teologia, viene a sua volta negato; in altre parole, la teologia viene ristabilita dalla filosofia. Dio è tale solo in quanto supera e nega la materia che è la

sua negazione. Appunto, secondo Hegel, la negazione della negazione è la vera affermazione. Alla fine, ci ritroviamo al punto da cui eravamo partiti, cioè in grembo alla teologia cristiana. Già nel principio supremo della filosofia hegeliana ci accade di trovare il principio e il risultato della sua filosofia della religione, secondo cui la filosofia non supera i dogmi della teologia, ma li riproduce e li ricompone prendendo le mosse dalla negazione del razionalismo. Il mistero della dialettica hegeliana in fin dei conti consiste tutto nel negare la teologia con la filosofia e poi di nuovo la filosofia con la teologia. La teologia costituisce il principio e la fine: la filosofia sta nel mezzo come negazione della prima affermazione; ma la negazione della negazione è la teologia. In un primo tempo tutto è capovolto; ma successivamente tutto è di nuovo rimesso al suo antico posto, come accade in Cartesio. La filosofia di Hegel è l'ultimo grandioso tentativo di rimettere in onore il cristianesimo, ormai vinto e tramontato, mediante la filosofia e mediante l'identificazione della negazione del cristianesimo col cristianesimo stesso, il che del resto è accaduto comunemente nei tempi moderni. La tanto decantata identità speculativa di spirito e materia, di infinito e finito, di divino ed umano, non è altro che l'infelice contraddizione in cui versa il nostro tempo: si tratta dell'identità di fede e non fede, di teologia e filosofia, di religione e ateismo, di cristianesimo e paganesimo, raggiunta nel suo vertice piú alto, vale a dire nel vertice della metafisica. In Hegel questa contraddizione è resa meno evidente, ed è quasi come oscurata dal fatto che la negazione di Dio, cioè l'ateismo, viene trasformata in un requisito oggettivo di Dio, o, in altre parole, Dio viene considerato come un processo, e l'ateismo come un momento di questo processo. Ma allo stesso modo che la fede ricostruita sulla base della non fede non è una vera fede, perché si tratta pur sempre di una fede che porta con sé il suo opposto; cosí un Dio che si rigenera in virtú della sua negazione non è un vero Dio, ma un Dio contraddittorio, un Dio degli atei.

§ 22

Come l'essere divino altro non è che l'essere dell'uomo liberato dai limiti della natura; cosí l'idealismo assoluto altro non è che l'idealismo soggettivo liberato dai limiti della soggettività, e s'intende dai limiti razionali, liberato cioè dal senso ovvero dalla riferibilità ad un oggetto esterno. A questa stregua la filosofia di Hegel può essere immediatamente dedotta dall'idealismo kantiano e fichtiano.

Kant dice: « Se noi consideriamo, come è giusto, gli oggetti dei sensi come puri e semplici fenomeni, ammettiamo nello stesso tempo che alla loro base ci sia una cosa in sé, anche se non conosciamo come essa sia in sé costituita, ma ne conosciamo soltanto la manifestazione, vale a dire il modo con cui i nostri sensi vengono colpiti da questa cosa sconosciuta. L'intelletto, dunque, accogliendo i fenomeni esterni, deve ammettere pure l'esistenza di cose in sé; onde possiamo concludere che la rappresentazione di tali enti che stanno alla base dei fenomeni e che possiamo considerare come puri e semplici enti intellegibili non soltanto è ammissibile, ma è anche inevitabile ». Gli oggetti dei sensi, dell'esperienza, sono dunque per l'intelletto mere manifestazioni, e quindi non rappresentano la verità: essi non soddisfano l'intelletto, nel senso che non corrispondono alla sua essenza. Ne segue che l'intelletto non è per nulla limitato, nella sua essenza, dal senso: se lo fosse, non prenderebbe le cose sensibili per fenomeni, ma le prenderebbe per la nuda verità. Ciò che non mi soddisfa, neppure mi limita o mi restringe. E tuttavia gli enti intellegibili non devono essere oggetti reali per l'intelletto! La filosofia kantiana rappresenta la contraddizione tra soggetto e oggetto, tra essenza ed esistenza, tra pensiero ed essere. L'essenza cade sotto l'intelletto, l'esistenza sotto i sensi. L'esistenza senza essenza è mero fenomeno: ed è questa la sfera delle cose sensibili. L'essenza senza esistenza è mero pensiero: ed è questa la sfera dei noumena, i quali vengono pensati, ma sono privi di esistenza, o per lo meno di esistenza per noi, cioè di oggettività. Essi sono le cose in sé, le cose vere e proprie, ma non sono cose reali; e di conseguenza non sono cose per l'intelletto, non essendo da esso né determinabili né

conoscibili. Quale contraddizione, però, rappresenta questa separazione della verità dalla realtà, e della realtà dalla verità! Ora, se noi eliminiamo questa contraddizione, c'imbattiamo proprio nella filosofia dell'identità, secondo cui gli oggetti dell'intelletto, cioè le cose pensate, sono nello stesso tempo vere e reali; secondo cui, ancora, l'essenza e la natura dell'oggetto intellegibile corrispondono all'essenza o alla natura dell'intelletto, o per meglio dire, del soggetto; secondo cui, infine, il soggetto non è piú limitato né condizionato da una materia esistente al di fuori di lui, e per ciò stesso contrastante con la sua essenza; ma anzi, non avendo piú nessuna cosa fuori di sé, e quindi nessun limite in sé, non è neppur piú un soggetto finito, non è piú l'io a cui stia di fronte un oggetto: è l'essere assoluto, che tanto il linguaggio teologico come quello popolare esprimono con una identica parola, Dio. Si tratta sempre dello stesso soggetto, dello stesso io che abbiamo visto nell'idealismo soggettivo, ma questa volta senza limiti; si tratta insomma dell'io che non appare piú come io, come essere soggettivo, e quindi non si chiama piú io.

§ 23.

La filosofia di Hegel è un idealismo capovolto o un idealismo teologico, cosí come la filosofia di Spinoza è un materialismo teologico. Essa ha posto l'essere dell'io al di fuori dell'io e separato dall'io, lo ha reso oggettivo ponendolo come sostanza, come Dio; ma ha ancora una volta, se pure indirettamente e alla rovescia, confermato la divinità dell'io, perché ha fatto dell'io un attributo o una forma della sostanza divina, quello stesso che Spinoza aveva fatto della materia, affermando il principio che la coscienza che l'uomo ha di Dio è l'autocoscienza di Dio. In altre parole, ciò vuol dire che l'essere appartiene a Dio, mentre il sapere appartiene all'uomo. Ma l'essere divino in Hegel non è altro, di fatto, che l'essere del pensiero o il pensiero stesso, quando venga astratto dall'io, cioè dal soggetto pensante. La filosofia di Hegel ha fatto del pensiero, cioè dell'essere soggettivo, un essere assoluto e divino, ma, si badi, dell'essere soggettivo pensato senza soggetto, e quindi rappresentato come un essere distinto da quello.

Il segreto della filosofia assoluta è quindi lo stesso segreto della teologia. Anche questa, come la filosofia assoluta, trasforma gli attributi dell'uomo in attributi divini, perché li sottrae a quella determinatezza nella quale soltanto sono quello che sono. Schelling dice: « Bisogna pretendere che ciascuno pensi la ragione; ma per pensare la ragione come assoluta, per raggiungere quel punto di vista a cui io miro, bisogna fare astrazione dal pensare. Ora, per colui che compie questa astrazione, la ragione cessa immediatamente di essere qualcosa di soggettivo come invece è rappresentata dai piú; ma non è neppure piú pensata come qualcosa di oggettivo, perché ciò che è oggettivo o, che è lo stesso, ciò che è un contenuto del pensiero, è possibile soltanto in opposizione ad un soggetto pensante, dal quale, invece, qui si è fatta astrazione. La ragione, dunque, attraverso quell'astrazione diventa una vera e propria cosa in sé, che cade proprio nel punto di indifferenza che si viene a trovare tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo. Ma Hegel dice altrettanto. L'essenza della logica di Hegel consiste nel sottrarre il pensiero alla sua determinatezza, in cui è veramente pensiero, cioè attività del soggetto. La terza parte della *Logica* è e si chiama espressamente « logica soggettiva », ma ciononostante le forme della soggettività che ne costituiscono l'oggetto non sono soggettive. Il concetto, il giudizio, il sillogismo, le singole forme di giudizi e di sillogismi, come il giudizio problematico o quello assertorio, non sono affatto i nostri concetti, i nostri giudizi, i nostri sillogismi: sono forme oggettive e assolute, che sono in sé e per sé. In questo modo la filosofia assoluta espropria e spoglia l'uomo della sua propria essenza, della sua propria attività. Questa è la violenza che essa fa al nostro spirito, è il tormento che gli infligge. Secondo la filosofia assoluta, insomma, noi non dobbiamo pensare come nostro quello che è nostro, dobbiamo fare astrazione da quella determinatezza in cui qualche cosa è quello che è, dobbiamo pensarlo senza che abbia un senso, dobbiamo accoglierlo in un assoluto che è privo di senso. E proprio questa mancanza di senso è la superna essenza della teologia, tanto di quella comune come di quella speculativa.

La critica che Hegel fa della filosofia di Fichte, cioè che ciascuno crede di possedere in se stesso il proprio io e di averne memoria, ma pure nessuno riesce a trovarlo in se stesso, vale in generale anche per la filosofia speculativa. Questa, infatti, assume tutte le cose in un certo senso, nel quale poi queste stesse cose non vengono piú conosciute. È chiaro che la causa di tutti questi guai è sempre la teologia. L'essere divino ed assoluto si deve distinguere dall'essere finito e reale. Ma siccome noi non possediamo alcun attributo valido a definire l'essere assoluto, possedendo soltanto gli attributi propri delle cose reali, siano esse naturali siano esse umane, sorge il problema: come possono questi attributi diventare attributi dell'assoluto? Non vi è che una risposta: la trasformazione può avvenire soltanto quando si prendano questi attributi in un senso diverso da quello che essi effettivamente hanno, o meglio in senso diametralmente opposto. Tutto ciò che si trova nell'essere finito, si trova anche nell'assoluto. Ma qui le cose stanno altrimenti che là; qui valgono ben altre leggi che presso di noi; qui è ragione e sapienza quello che presso di noi è un mero non-senso. Da ciò si trae la conseguenza che davvero illimitato è l'arbitrio della speculazione, la quale usa il nome di una cosa senza conservarne il concetto, che pure è strettamente connesso con quel nome. La speculazione crede di giustificare questo suo modo arbitrario di procedere, asserendo che essa per i suoi concetti è costretta a scegliere, traendoli dalla lingua, nomi a cui la « coscienza comune » annette certe rappresentazioni che hanno una somiglianza lontana con questi concetti: insomma, cerca di scaricare la colpa sul linguaggio. Ma la verità è che la colpa sta nella cosa stessa, cioè nel principio stesso dell'attività speculativa. La contraddizione tra il nome e la cosa, tra la rappresentazione e il concetto speculativo, non è altro che la vecchia contraddizione teologica tra gli attributi dell'uomo e gli attributi di Dio, essendo questi attributi assunti in senso proprio e reale quando vengono riferiti all'uomo, in senso simbolico ed analogico, invece, quando vengono riferiti a Dio. La filosofia non deve assolutamente preoccuparsi delle rappresentazioni che l'uso

comune, buono o cattivo che sia, collega ad un determinato nome, ma deve riferirsi rigorosamente alla natura determinata delle cose, di cui i nomi sono semplicemente i segni.

§ 24 -

L'identità tra pensiero ed essere, che è il punto centrale della filosofia dell'identità, non è altro che una conseguenza necessaria ed uno sviluppo della concezione che pone Dio come l'ente il cui concetto o la cui essenza contiene l'essere. La filosofia speculativa si è limitata a generalizzare, a risolvere in una proprietà del pensiero o del concetto in generale, quello che per la teologia era esclusivamente una proprietà del concetto di Dio. L'identità di pensiero ed essere è perciò soltanto l'espressione della divinità della ragione: esprime, cioè, che il pensiero, o la ragione, è l'essere assoluto, somma di tutte le verità e di tutta la realtà; che non vi sono termini opposti alla ragione; che, anzi, la ragione è tutto, cosí come è tutto nella teologia rigorosa Iddio, è cioè, ciò che è per essenza e ciò che è in verità. Peraltro, un essere che non è distinto dal pensiero, un essere che è soltanto un predicato o un attributo della ragione, è un essere astratto, un essere puramente pensato, in realtà non è un essere. L'identità di pensiero ed essere esprime perciò soltanto l'identità del pensiero con se stesso. In altre parole: il pensiero assoluto non esce fuori di sé per andare verso l'essere. L'essere rimane pur sempre al di là. La filosofia assoluta è riuscita, sí, a fare dell'al di là della teologia un al di qua, ma nello stesso tempo ha fatto dell'al di qua del mondo reale un al di là.

Nella filosofia speculativa o assoluta il pensiero definisce l'essere come l'immediato, come il non mediato, per distinguerlo da sé, dato che esso definisce se stesso come l'attività del mediare. Per il pensiero — almeno per il pensiero che ora abbiamo di fronte a noi — l'essere non è altro che questo. Il pensiero contrappone a se stesso l'essere, ma se lo contrappone dentro di sé: in tal modo elimina immediatamente e senza alcuna difficoltà l'opposizione dell'essere in se stesso, perché l'essere, inteso come

il termine opposto al pensiero nello stesso pensiero, non è altro esso stesso che un contenuto del pensiero. Se l'essere non è altro che l'immediato, e soltanto l'immediatezza costituisce il criterio differenziale dell'essere dal pensiero, è assai facile dimostrare che anche al pensiero appartiene l'attributo dell'immediatezza, cioè l'essere. D'altronde, come potrebbe l'essere andar distinto dal pensiero, se la caratteristica dell'essere vien posta nel fatto che l'essere sia un attributo del pensiero?

§ 25

Provare che una cosa esiste è lo stesso che provare che questa cosa non è soltanto il contenuto di un pensiero. Ma è chiaro che una prova siffatta non può essere costruita dallo stesso pensiero. Se ad un oggetto del pensiero si deve riferire l'essere, bisogna riferire al pensiero qualcosa di distinto dal pensiero.

Per quanto disprezzato da Hegel l'esempio dei cento talleri immaginari e dei cento talleri reali, scelto da Kant a proposito della prova ontologica, per dimostrare la distinzione tra il pensiero e l'essere, è un esempio essenzialmente giustissimo. E invero: i talleri immaginari io li ho soltanto nella testa, quelli reali li ho in mano; quelli sono soltanto per me, questi sono anche per gli altri; e possono essere sentiti e veduti: ora, è un fatto che esiste soltanto ciò che è nello stesso tempo per me e per gli altri, quello su cui io e gli altri possiamo accordarci, quello che non è soltanto mio, ma di tutti.

Nell'interno del pensiero come tale io mi vengo a trovare in una perfetta identità con me stesso: io sono, quivi, il signore assoluto. Non vi è nulla che mi contraddica. Io sono nello stesso tempo giudice e parte. Quindi non sussiste alcuna differenza critica tra l'oggetto e il pensiero che ne ho; ma se si tratta dell'essere di un oggetto, io non posso consultare soltanto me stesso, ma devo interrogare dei testimoni che siano diversi da me in quanto soggetto pensante. Questi testimoni sono i sensi. L'essere è qualcosa a cui siamo interessati non soltanto io, ma anche gli altri; a cui è interessato soprattutto anche l'oggetto. Essere vuol dire esser soggetto, esser di per sé. E non è affatto indifferente

che io sia soggetto o soltanto oggetto, che io sia un essere per me o sia soltanto un essere per un altro, vale a dire un contenuto del pensiero. Se io sono un puro e semplice oggetto di rappresentazione e quindi non sono piú me stesso, il che accade all'uomo dopo la morte, io devo abbandonare per me ogni pretesa: un altro può farsi di me un'immagine addirittura grottesca, senza che io possa di rimando protestare. Ma se io sono ancora un essere reale, sono in condizione di fargli cambiare idea, posso fargli intravvedere, o posso addirittura provargli, che tra la rappresentazione che egli si è fatto di me e quello che io sono in realtà, tra quello che io sono come suo oggetto e quello che sono come soggetto, intercorre una differenza maggiore di quella che intercorre tra il cielo e la terra. Nel pensiero io sono un soggetto assoluto, ammetto la validità di tutto il resto solo in quanto lo considero oggetto e predicato di me soggetto pensante: in questa sfera sono intollerante. Nell'attività dei sensi, invece, mi comporto da liberale, nel senso che concedo all'oggetto di essere quello stesso che sono io, cioè soggetto, ente reale che si manifesta da se stesso. Solo i sensi, o se vogliamo dire, l'intuizione, ci presentano qualche cosa in funzione di soggetto.

§ 26

Un essere che sia solamente pensante e per di piú pensi in modo astratto non ha alcuna rappresentazione né dell'essere, né dell'esistenza, né della realtà. L'essere è il limite del pensiero; l'essere in quanto essere non è oggetto della filosofia assoluta, o per lo meno di quella astratta. La filosofia speculativa esprime in modo indiretto questa stessa situazione quando asserisce che per essa l'essere è uguale al non essere, cioè è nulla. Ma, appunto, il nulla non è oggetto del pensiero.

L'essere, cosí come è oggetto del pensiero speculativo, è ciò che è immediato, cioè è l'indeterminato: dunque, in esso non vi è nulla da distinguere, nulla da pensare. Ma il pensiero speculativo è per se stesso la misura di ogni realtà, nel senso che considera reale soltanto ciò in cui trova la propria conferma, e che

gli offre materia per pensare. L'essere quindi, per il pensiero astratto, in sé e per sé non è nulla, dato che è il non essere del pensiero, il non essere per il pensiero, o, brevemente, la mancanza di ogni pensiero. Ma appunto per questo l'essere, nel modo in cui la filosofia speculativa lo immette nella propria sfera rivendicandolo al concetto, è oltretutto anche un puro fantasma, che sta in una contraddizione assoluta con l'essere reale e con ciò che l'uomo intende per essere. L'uomo infatti intende per essere ciò che esiste conformemente alle cose o alla ragione, ciò che è per sé, cioè la realtà, l'esistenza, la effettività, la oggettività, termini tutti che esprimono da diversi punti di vista una identica cosa. Onde segue che l'essere *in abstracto*, l'essere senza oggettività, senza realtà, l'essere che non è per sé, è puramente e semplicemente il nulla; ma è un nulla in cui io manifesto soltanto la nullità di questa mia astrazione.

§ 27

L'essere della logica di Hegel è l'essere dell'antica metafisica, il quale viene attribuito indifferentemente a tutte le cose, perché, secondo essa, tutte quante hanno in comune il fatto di essere. Ma questo essere attribuito a tutte le cose indifferentemente è un pensiero astratto, un pensiero senza realtà. L'essere è altrettanto differenziato quanto le cose che sono.

Per fare un esempio, nella metafisica della scuola wolfiana e Dio e il mondo e l'uomo e il tavolo e il libro hanno in comune il fatto di essere. Cristiano Tomasio osserva: « l'essere è dappertutto lo stesso. L'essenza, invece, è molteplice quanto le cose ». Anche l'essere della logica hegeliana, è, come questo, dappertutto uguale, indifferenziato e privo di qualsiasi contenuto. Lo stesso Hegel osserva che la polemica contro l'identità dell'essere e del nulla deriva esclusivamente dall'attribuire all'essere un determinato contenuto. Ma pure la coscienza dell'essere è sempre e necessariamente legata ad un determinato contenuto. Se io faccio astrazione dal contenuto dell'essere, il che val quanto dire fare astrazione da qualsiasi contenuto perché non vi è nulla che non

sia contenuto dell'essere, non mi rimane null'altro che il pensiero del nulla. E se Hegel rimprovera alla coscienza comune di attribuire all'essere, quale è oggetto della logica, qualche cosa che non appartiene all'essere, il rimprovero si rivolge contro di lui per il fatto che egli sostituisce un'astrazione senza fondamento a ciò che la coscienza comune considera giustamente e ragionevolmente per essere. L'essere non è un concetto universale, separabile dalle cose stesse. Esso s'identifica con ciò che è. È pensabile soltanto in modo mediato, cioè pensabile soltanto mediante i predicati che stabiliscono l'essenza di una cosa. L'essere è l'affermazione dell'essenza di una cosa. Il mio essere è ciò che è la mia essenza. Il pesce è nell'acqua; ma da questo essere non si può separare la sua essenza. Anche il linguaggio identifica essere con essenza. Soltanto nell'uomo essere ed essenza vengono separati; ma solo in casi eccezionali e disgraziati: accade allora che non si possieda l'essenza anche quando si possieda l'essere, ma proprio a causa di questa scissione non si è veramente, voglio dire con l'anima, dove si è di fatto, voglio dire col corpo. Soltanto dove c'è il tuo cuore, ci sei anche tu. Tutti gli esseri, ad eccezione dei casi contro natura, si trovano volentieri là dove sono, e volentieri sono quello che sono, il che in altre parole vuol dire che la loro essenza non è separata dal loro essere e viceversa. Perciò non si può considerare di per se stesso l'essere come assolutamente identico, contrapponendolo alla diversità dell'essenza. L'essere, spogliato di tutte le qualità essenziali delle cose, diventa soltanto piú una rappresentazione soggettiva dell'essere, un essere costruito col pensiero, un essere che non ha l'essenza dell'essere.

§ 28

La filosofia di Hegel non è riuscita a superare la contraddizione tra pensiero ed essere. L'essere con cui comincia la *Fenomenologia* al pari dell'essere con cui comincia la *Logica*, stanno nella piú diretta contraddizione con l'essere reale.

Nella *Fenomenologia* questa contraddizione si presenta come contrasto tra il singolare — indicato come « questo » — e l'uni-

versale, appartenendo il singolare all'essere, l'universale al pensiero. Nella *Fenomenologia* « questo » confluisce con « questo altro » in modo indifferenziato per il pensiero. Ma vi è un'enorme differenza tra « questa cosa », in quanto oggetto del pensiero astratto, e la stessa cosa, in quanto oggetto reale. Questa donna, per esempio, è la mia donna; questa casa è la mia casa; ma ciascuno, parlando della propria donna e della propria casa, dice, proprio come me: « questa donna, questa casa ». L'indifferenza e l'indifferenziazione, propria del pensiero logico, viene qui rotta e superata dal senso giuridico. Infatti, se noi facessimo valere nella sfera del diritto naturale il significato del pronome dimostrativo « questo », cosí come è presentato nella logica di Hegel, arriveremmo direttamente alla comunanza dei beni e delle donne, dove non vi è alcuna differenza tra quello e questo e ogni uomo possiede ogni donna, o, meglio, alla soppressione di ogni diritto, dato che se vi è diritto, questo riposa sulla differenza effettiva tra questo e quello.

All'inizio della *Fenomenologia* non ci si è presentato altro che la contraddizione tra la « parola », che è sempre universale, e la « cosa », che è sempre singolare. Si capisce allora che il pensiero, che si appoggia soltanto sulla parola, non riesca a uscir fuori da questa contraddizione. Allo stesso modo che la parola non è la cosa, cosí l'essere pronunziato o pensato non è l'essere reale. Né si opponga che Hegel non parla, come facciamo noi qui, dell'essere dal punto di vista pratico, ma dell'essere dal punto di vista teorico, perché si dovrebbe rispondere che è proprio l'essere dal punto di vista pratico che viene qui in gioco. Il problema dell'essere è un problema pratico, un problema in cui è impegnato il nostro stesso essere, un problema che tocca la vita e la morte. Ed essendo noi a ragione attaccati al nostro essere, non vogliamo certo farcelo portar via dalla logica. Anche la logica deve riconoscerlo se non vuole perseverare a rimanere nella contraddizione con l'essere reale. Del resto, il punto di vista pratico, e intendo proprio parlare del punto di vista del mangiare e del bere, è stato condotto dalla *Fenomenologia* alla confutazione della verità dei sensi, cioè della verità dell'essere singolare. È chiaro

che io non debbo render grazie per la mia esistenza né ora né mai al nome del pane o al concetto del pane, al pane *in abstracto*, ma sempre e soltanto a « questo » pane, al pane che non può essere espresso in parole, e che quindi possiamo dire « ineffabile ». L'essere stesso, in quanto si fonda soltanto su tali cose ineffabili, è anch'esso qualcosa di ineffabile. Proprio cosí: l'essere è qualcosa d'ineffabile. Dove finiscono le parole, là soltanto comincia la vita e si dischiude il mistero dell'essere. Se poi ciò che è ineffabile fosse anche irrazionale, ogni esistenza, proprio perché è sempre e soltanto « questa » esistenza, dovrebbe essere irrazionale. Ma non è cosí. L'esistenza per se stessa, anche senza la possibilità di essere espressa con parole, ha un senso e una ragione.

§ 29

Il pensiero « che sopraffà l'altro da sé », cioè l'essere, è il pensiero che oltrepassa i suoi limiti naturali. Sopraffazione del proprio opposto da parte del pensiero vuol dire in altre parole che il pensiero rivendica a sé quello che appartiene non al pensiero ma all'essere. All'essere appartiene la singolarità, l'individualità; al pensiero l'universalità. Il pensiero, rivendicando a sé la singolarità, trasforma in momento del pensiero proprio quello che è la negazione dell'universalità, quello che è la forma essenziale del senso, cioè la singolarità. In tal modo il pensiero astratto, o il concetto astratto, avendo l'essere fuori di sé, diventa concetto concreto.

Ma come può l'uomo giungere a compiere col pensiero questa usurpazione nella sfera propria dell'essere? Non c'è che una risposta: con la teologia. In Dio l'essenza, o concetto, è unita immediatamente con l'essere, l'universalità con la singolarità, cioè con la forma che assume l'esistenza. Il « concetto concreto » è Dio trasformato in concetto. Ma come può l'uomo passare dal pensiero astratto a quello concreto o assoluto, dalla filosofia alla teologia? A questa domanda la storia stessa ha già dato una risposta col passaggio dall'antica filosofia pagana al cosiddetto neoplatonismo, dato che la filosofia neoplatonica si distingue dal-

l'antica per il fatto di essere una teologia, mentre questa era soltanto una filosofia. Il principio proprio della filosofia antica era la ragione, l'idea, ma l'idea, secondo Platone ed Aristotele, non era onnicomprensiva. La filosofia antica lasciava sopravvivere al di fuori del pensiero un residuo che non si risolveva in pensiero. La figura di questo essere posto al di fuori del pensiero è la materia, sostrato della realtà. In tal modo la ragione trovava i suoi limiti nella materia. La filosofia antica continuò a sussistere mantenendo la differenza tra pensiero ed essere, e non considerò il pensiero o lo spirito o l'idea come ciò che tutto abbraccia, vale a dire come la realtà unica, esclusiva, assoluta. I filosofi antichi erano ancora dei sapienti, cioè dei fisiologi, politici, zoologi, in breve degli antropologi, non erano dei teologi, o, almeno, erano solo in parte teologi, e appunto perciò anche solo parzialmente antropologi, o antropologi limitati e imperfetti. Per i neoplatonici, invece, la materia, il mondo materiale e reale, non è piú in generale un problema, non è piú una realtà. Per il filosofo neoplatonico non hanno piú alcun valore né la patria, né la famiglia, né i vincoli e le ricchezze di questo mondo, che pur l'antica filosofia peripatetica aveva annoverato tra i beni destinati a procurare all'uomo la felicità. Egli antepone la morte alla continuazione della vita corporea; non considera il corpo come parte del suo essere; trasferisce la felicità unicamente nell'anima, staccandosi da tutti i beni corporali ed esteriori. Quando poi l'uomo è giunto a non avere piú nulla fuori di sé, allora egli cerca e trova ogni cosa dentro di sé, sostituendo al mondo reale il mondo immaginario, il mondo intellegibile, in cui c'è tutto quello che si trova nel mondo reale se pure in forma astratta, cioè in forma di rappresentazione. Nei neoplatonici anche la materia si trova nel mondo immateriale; ma s'intende che si tratta di una materia soltanto ideale, pensata, immaginaria. Inoltre, quando l'uomo non ha piú alcun essere al di fuori di sé, pone nel proprio pensiero un essere che pur essendo un essere creato dal pensiero ha nello stesso tempo tutti gli attributi di un essere reale; pur essendo non sensibile, è nello stesso tempo sensibile; pur essendo un oggetto teoretico, è nello stesso tempo pratico. Questo essere — il sommo

bene per i neoplatonici — è Dio. Poiché l'uomo trova il proprio compimento soltanto nell'essere, il filosofo neoplatonico, in mancanza di un essere reale, pone un essere ideale, in altre parole pone a sostegno delle proprie rappresentazioni e dei propri pensieri l'essere d'una realtà già rifiutata o perduta, di guisa che la rappresentazione non è piú per lui una rappresentazione, ma l'oggetto stesso, e l'immagine non è piú un'immagine, ma la cosa stessa, e il pensiero, l'idea, è la stessa realtà. Proprio perché egli non è piú un soggetto che stia in rapporto col mondo reale inteso come oggetto, sono le sue stesse rappresentazioni che diventano oggetto, essenza, spirito, Dio. Quanto maggiore è l'astrazione che egli compie, quanto piú radicale la negazione del mondo sensibile, tanto piú egli è, proprio nell'astrazione, un essere sensibile. Dio, l'uno, il piú alto oggetto e il piú alto essere che derivi dall'astrazione di ciò che è molteplice e differenziato, cioè del mondo sensibile, viene conosciuto mediante un contatto diretto, attraverso una presenza immediata (παρουσία). Al pari dell'essere infimo, la materia, anche l'essere sommo, l'Uno, viene colto mediante una forma di non-sapere, di ignoranza. Il che vuol dire che l'essere puramente pensato ed astratto, che non è oggetto sensibile, in quanto sta al di là di ogni oggetto sensibile, è nello stesso tempo un essere che esiste di fatto, e come tale è sensibile.

Nel suicidio, l'uomo, per giungere a negare quel limite razionale della propria soggettività che è il corpo, si smarrisce di solito in pratiche fantastiche e superstiziose, si abbandona a visioni del tutto materiali di Dio e degli spiriti, e finisce per superare, praticamente, la differenza tra immaginazione ed intuizione. Allo stesso modo egli perde di vista, e questa volta teoreticamente, la differenza tra pensiero ed essere, tra il soggettivo e l'oggettivo, tra il sensibile e il non sensibile, dal momento che per lui la materia non costituisce nulla di reale, e di conseguenza non rappresenta il limite della ragione pensante, dal momento che insomma la ragione, questo essere intellettivo, che è l'essere della soggettività in generale, è per lui l'essere unico ed assoluto in questa sua totale mancanza di limiti. Il pensiero nega ogni cosa; ma la nega soltanto per poi porre di nuovo ogni cosa dentro di

sé. Non ha piú alcun limite in qualche cosa che stia al di fuori di sé, ma egli stesso procede al di là dei limiti naturali che gli sono immanenti. In questo modo la ragione, o l'idea, diventa concreta; o, per meglio dire, viene riferito al pensiero quello che è proprio dell'intuizione; diventa funzione del pensiero quello che è funzione del senso, della sensazione, della vita, il concreto diventa predicato del pensiero; l'essere diventa un mera determinazione del pensiero. Infatti la proposizione: il concetto è concreto, è identica a quest'altra: l'essere è una determinazione del pensiero. In fondo, Hegel non ha fatto altro che trasformare in concetto, cioè razionalizzare, ciò che nei neoplatonici è rappresentazione e fantasia. Hegel non è affatto « l'Aristotele tedesco o l'Aristotele cristiano », ma è il Proclo tedesco. La filosofia assoluta è la risurrezione della filosofia alessandrina. Secondo la precisa definizione di Hegel, la filosofia assoluta, che è poi la filosofia cristiana mescolata con ingredienti ancora pagani, in quanto si trovi nella condizione di fare astrazione dalla autocoscienza concreta, non è la filosofia aristotelica, o in generale la filosofia pagana antica, ma è la filosofia alessandrina.

Si osservi ancora che la teologia neoplatonica mostra in modo particolarmente chiaro che l'oggetto e il soggetto sono la stessa cosa, e che di conseguenza l'oggetto della teologia non è altro che l'essere del soggetto, vale a dire dell'uomo, oggettivato. Dio, considerato alla piú alta potenza, è per i neoplatonici l'essere semplice, l'Uno, ciò che è indeterminato e indifferenziato per eccellenza; non è egli stesso un essere, ma è al di sopra di ogni essere, essendo ogni essere già determinato per il fatto stesso di essere; non è concetto, né quindi intelletto, ma è privo d'intelletto e al di sopra dell'intelletto, perché anche l'intelletto è determinato per il fatto di essere intelletto. Del resto, là dove vi è l'intelletto, vi è la differenziazione, la scissione tra il pensiero pensante e il pensiero pensato, scissione che non può trovar luogo in ciò che è semplice per eccellenza. Per il neoplatonico, inoltre, quello che l'essere supremo è oggettivamente, lo è anche soggettivamente: ciò che egli pone nell'oggetto, in Dio in quanto essere, lo pone anche in se stesso, in quanto attività e tendenza. Per lui, infatti,

essere Dio vuol dire non contenere in sé alcuna differenziazione, essere privo d'intelletto e di personalità. Ora, il neoplatonico tende a diventare Dio: perciò la meta della sua attività consiste nel cessare dall'essere se stesso, dall'essere un ente intelligente e razionale. L'estasi e il rapimento sono per il neoplatonico il piú alto stadio a cui possa salire l'anima dell'uomo; oggettivando questo stadio si ottiene l'essere stesso di Dio. In tal modo Dio deriva unicamente dall'uomo, senza che valga la proposizione inversa, almeno originariamente, cioè che l'uomo venga da Dio. Il che, d'altronde, si ricava in modo particolarmente chiaro da quell'attributo di Dio che si rivela nella dottrina dei neoplatonici ad onta delle loro premesse, quell'attributo secondo cui Dio sarebbe l'essere che non ha bisogno di nulla, l'essere perfettamente felice. E invero, un essere siffatto, senza dolori e senza bisogni, dove mai può trovare il proprio fondamento e la propria origine se non nei dolori e nei bisogni dell'uomo? La rappresentazione e la sensazione della felicità va di pari passo con la necessità del bisogno e del dolore. La felicità è una realtà solo quando venga a trovarsi in contrasto con l'infelicità. Ciò vuol dire che Dio ha il suo luogo d'origine nella miseria dell'uomo. Dio deriva tutti i suoi attributi dall'uomo; Dio è ciò che l'uomo vuole essere: Dio è l'essere proprio dell'uomo, il suo proprio fine, rappresentato come essere e come fine reale. Qui sta la differenza tra i neoplatonici da un lato, e gli stoici, gli epicurei, gli scettici dall'altro. Questi ultimi consideravano anch'essi quale meta dell'uomo l'allontanamento da ogni passione, la felicità, l'assoluta mancanza di bisogni, la libertà, l'autonomia; ma prendevano in considerazione questi stati come virtú dell'uomo, nel senso che ponevano a loro fondamento l'uomo concreto e reale nella sua verità; e riferivano a questo sostrato la libertà e la felicità a guisa di predicati. I neoplatonici accolsero ancora per vere le virtú pagane, e in ciò si differenziano dalla teologia cristiana che trasferisce nell'al di là la felicità, la perfezione e l'identificazione con Dio; ma trasformarono il predicato in soggetto, ciò che era soltanto un aggettivo riferito all'uomo in sostantivo, cioè in un essere reale. Per altro, in questo modo anche l'uomo reale finí per diventare una mera astrazione senza

sangue e senza corpo, insomma una allegoria dell'essere divino. È noto che Plotino, almeno a giudizio dei suoi biografi, si vergognava di avere un corpo.

§ 30

L'osservazione che soltanto il concetto concreto, vale a dire il concetto che porta in sé la natura del reale, è il concetto vero, esprime il riconoscimento della verità del concreto, o, che è lo stesso, del reale. Però, siccome in precedenza è stato presupposto che il concetto, cioè l'essenza stessa del pensiero, sia l'essere assoluto, il solo vero essere, ne viene che il reale può essere riconosciuto soltanto in modo indiretto, vale a dire può essere riconosciuto solo in quanto sia il predicato reale e necessario del concetto. Hegel è realista, ma realista meramente idealistico o, meglio, astratto, realista facendo astrazione da ogni realtà. Egli nega il pensiero, piú precisamente il pensiero astratto, ma lo nega facendo da capo ricorso al pensiero astratto, sí che la negazione dell'astrazione è un'altra volta un'astrazione. L'oggetto della filosofia è, per Hegel, « ciò che è », ma questo « è », è esso stesso soltanto un essere astratto, pensato. Hegel è un pensatore che chiede troppo al pensiero; egli vuol cogliere la cosa stessa, ma nel pensiero della cosa, vuole essere al di fuori del pensiero, ma rimanendo nel pensiero: di qua viene la difficoltà d'intendere il concetto concreto.

§ 31

Pretendere di riconoscere la luce della realtà nella oscurità dell'astrazione è una contraddizione, che si risolve nel volere affermare la realtà nel momento stesso in cui la si nega. La verità della filosofia hegeliana, e in generale della filosofia moderna, è rappresentata dalla *nuova filosofia* la quale riconosce il concreto come ciò che è vero non già *in abstracto* ma *in concreto*, riconosce il reale come ciò che è vero nella sua realtà, cioè in quel modo che corrisponde all'essenza del reale, e lo eleva a principio ed oggetto della filosofia.

La necessità storica e l'origine della nuova filosofia nei confronti della vecchia si può determinare piú precisamente nel seguente modo. Il concetto concreto, cioè l'idea, è secondo Hegel dapprincipio soltanto un ente astratto, in quanto rimane nella sfera del pensiero: è, in altre parole, il Dio razionalizzato dei teologi qual era prima della creazione del mondo. L'idea si realizza, allo stesso modo che Dio si estrinseca, si manifesta, diventa mondano e reale. Insomma, la filosofia di Hegel è la stessa storia della teologia ridotta ad un processo logico. Ma una volta che con la realizzazione dell'idea giungiamo nella sfera del realismo, una volta che la verità dell'idea consiste nel fatto che essa è reale, cioè esiste, abbiamo già fatto dell'esistenza il criterio della verità, nel senso che è vero ciò che è reale. Ed ora rimane solo a domandarsi: che cosa è reale? Solamente ciò che è pensato? Solamente ciò che è oggetto del pensiero o dell'intelletto? Ma in questo modo non riusciremmo mai a tirarci fuori dall'idea *in abstracto*. Anche l'idea platonica è oggetto del pensiero; anche l'al di là trascendente è un oggetto interno, un oggetto della credenza, della rappresentazione. Fino a che la realtà di un contenuto del pensiero è la realtà in quanto pensata, la realtà del contenuto del pensiero è di nuovo nient'altro che lo stesso contenuto di pensiero, e noi continuiamo a rimanere nell'identità del pensiero con se stesso, cioè nell'idealismo, in un idealismo che si distingue dall'idealismo soggettivo soltanto per il fatto che abbraccia ogni contenuto della realtà trasformandolo in una determinazione del pensiero. Se è realmente in gioco la realtà del contenuto del pensiero o dell'idea, deve poterglisi attribuire qualcosa di diverso da quello che egli stesso è, in altre parole, in quanto contenuto di pensiero realizzato deve essere qualcosa di diverso da un puro e semplice contenuto di pensiero, vale a dire da un contenuto di pensiero non realizzato: deve essere oggetto non soltanto del pensiero, ma anche del non-pensiero. Che il contenuto del pensiero si realizza, vuol dire che si nega, che cessa di essere semplice contenuto di pensiero. Ma il problema ora è quello di sapere quale è questo non-pensiero, che è diverso dal pensiero. La risposta è una sola: il non-pensiero è il sensibile. Allora con altre

parole si può dire che la realizzazione del contenuto di pensiero significa che questo diventa oggetto dei sensi. In conclusione, la realtà dell'idea è il senso. Ma la realtà è la verità dell'idea; dunque, il senso è la verità dell'idea. Ma sin qui noi abbiamo il senso soltanto per predicato, e l'idea (o il contenuto del pensiero) per soggetto. E allora perché mai l'idea deve farsi sensibile? Perché non è vera, se non è reale, cioè sensibile? La sua verità non viene fatta dipendere in questo modo dal senso, e non viene concesso valore e significato a ciò che è sensibile, di per se stesso considerato, cioè prescindendo dal fatto che esso conferisce realtà all'idea? ma se il senso per se stesso è nulla, a quale scopo l'idea vi ricorre? Se l'idea è quella che dà al senso valore e contenuto, si tratterebbe di un mero lusso, di una mera futilità, di una semplice illusione che il pensiero si concede. Ma non è cosí. Al pensiero si presenta l'esigenza di farsi reale, cioè sensibile, perché esso presuppone già inconsciamente, come vera, la realtà, il senso indipendente da lui. Il pensiero si realizza attraverso il senso: ma come ciò sarebbe possibile, se il senso già non valesse inconsciamente come vero? Poiché però, coscientemente, la verità della sensazione è derivata dalla verità del pensiero, si manifesta soltanto alle spalle di questa, e il senso si riduce ad essere soltanto un attributo dell'idea: il che è una contraddizione. Infatti, il senso è, per un verso, soltanto un attributo del pensiero, ma, nello stesso tempo, è lui che attribuisce verità al pensiero; quindi è nello stesso tempo elemento principale ed accessorio, sostanza ed accidente. Per liberarci da questa contraddizione noi dobbiamo fare del reale, o sensibile, il soggetto di se stesso; dobbiamo attribuire ad esso un significato assolutamente autonomo, divino, primitivo, non già un significato dedotto dall'idea.

§ 32

Il reale nella sua realtà, o, il reale in quanto reale, è il reale in quanto è oggetto dei sensi, è ciò che è sensibile. Verità, realtà, senso, sono tutt'uno. Soltanto un essere sensibile è un essere vero, un essere reale. Solo i sensi, e non già il pensiero di per se stesso,

ci dànno l'oggetto nel suo vero senso. L'oggetto dato dal pensiero o identico al pensiero è soltanto un pensiero pensato.

Un oggetto, dico un oggetto reale, mi è veramente dato solo quando mi viene dato un essere che agisce su di me, quando la mia attività originaria, qualora io esca fuori dal punto di vista del pensiero, trova un limite, o per meglio dire una resistenza, nell'attività di un altro essere. Il concetto dell'oggetto originariamente non è altro che il concetto di un altro io, tanto è vero che l'uomo nella sua infanzia considera tutte le cose come se fossero esseri provvisti di una libera volontà. Perciò il concetto dell'oggetto in generale è mediato dal concetto del tu, cioè dell'io in quanto è fatto oggetto. L'oggetto, che è poi l'altro io, non è dato all'io, ma al non-io che è in me, per dirla con le parole di Fichte. Infatti, la rappresentazione di un'attività esistente al di fuori di me, cioè dell'oggettività, sorge solamente quando io venga trasformato da quell'io che ero in un tu, quando, insomma, non agisca, ma patisca. Ma perché l'io sia non-io, occorre il senso.

Per la precedente filosofia astratta era caratteristica la posizione di questo problema: come possono esseri di diversa natura e per se stanti, sostanze insomma agire gli uni sugli altri, come per esempio il corpo e l'anima (o l'io)? Dal punto di vista di quella filosofia questo problema era insolubile, perché essa faceva astrazione dal senso e perché le sostanze che dovevano agire le une sulle altre erano esseri astratti, meri esseri intellegibili. Solo il senso è in grado di sciogliere il mistero di questa azione reciproca, perché solo gli esseri sensibili agiscono gli uni sugli altri. Io sono un io per me, ma nello stesso tempo sono un tu per l'altro; ma ciò posso essere soltanto in quanto sono un essere sensibile. L'intelletto astratto invece isola ogni cosa, che è per sé, come sostanza, atomo, io, Dio; e quindi solo arbitrariamente può collegare quello che è per l'altro con quello che è per sé, dato che solo il senso, dal quale esso prescinde, fonda la necessità di questo collegamento. Ciò che io penso senza l'aiuto del senso, lo penso anche senza alcun collegamento e al di fuori di ogni collegamento. Ma come posso dunque pensare collegato quello che non è tale?

§ 33

La nuova filosofia prende a considerare e a trattare l'essere quale è per noi, non soltanto come una sostanza pensante, ma anche come una sostanza effettivamente esistente: considera e tratta l'essere insomma come oggetto dell'essere, cioè come oggetto di se stesso. L'essere, quando venga considerato e trattato come l'oggetto dell'essere, è l'essere dei sensi, dell'intuizione, della sensazione, dell'amore: e soltanto questo essere è essere e merita il nome di essere. L'essere, dunque, è un mistero dell'intuizione, della sensazione, dell'amore.

Solo nella sensazione, solo nell'amore, l'essere singolo, cioè questa persona, questa cosa, ha un valore assoluto, il finito diventa infinito: e in questo, solo in questo, si rivela la profondità infinita, il valore divino, la verità dell'amore. Solo nell'amore, Dio che vede ogni cosa nella sua singolarità, è vero e reale. Lo stesso Dio del cristianesimo è rispetto all'amore umano una mera astrazione, un'immagine dell'amore. Appunto perché l'essere singolo ha un valore assoluto soltanto nell'amore, esclusivamente nell'amore e non nel pensiero astratto si dischiude il mistero dell'essere. L'amore è passione; ora, soltanto la passione è il segno rivelatore dell'esistenza. Solo ciò che è oggetto della passione, è, non importa se nel modo della realtà o nel modo della possibilità. Il pensiero astratto, che è privo di sensazione e di passione, supera ogni distinzione tra essere e non essere; ma per l'amore questa differenza, che sfugge al pensiero è, invece, una realtà. Amore null'altro vuol dire che rendere intima a se stessi questa distinzione. A colui che non ama nulla, qualunque sia l'oggetto, è pienamente indifferente che un oggetto sia o non sia. Allo stesso modo che l'essere nel suo differenziarsi dal non essere mi è dato attraverso l'amore e la sensazione in generale, cosí pure attraverso la stessa via mi è dato l'oggetto nel suo differenziarsi da me. Il dolore è una chiara e forte protesta contro l'identificazione del soggettivo con l'oggettivo. Se c'è dolore nell'amore, questo dipende dal fatto che quello che è oggetto di rappresentazione non esiste nella realtà. Qui il soggettivo è l'oggettivo, la rappresentazione è lo stesso oggetto; ma questo non deve essere, perché si tratta di

una contraddizione, di un essere, di un male, donde sorge l'aspirazione a ristabilire il vero rapporto, dove soggettivo e oggettivo non siano identici. Anche il dolore fisico denuncia abbastanza chiaramente questa differenza tra il soggettivo e l'oggettivo. Il dolore della fame consiste nel fatto che non vi è nulla di oggettivo nello stomaco, ma lo stomaco è per cosí dire oggetto a se stesso, mentre le pareti vuote si sfregano le une contro le altre, invece di aderire ad una determinata sostanza. Ne segue che le sensazioni umane non hanno un significato empirico ed antropologico nel senso della vecchia filosofia trascendente, ma hanno un significato ontologico e metafisico: nelle sensazioni, infatti, e proprio nelle sensazioni quotidiane, sono nascoste le piú profonde e piú alte verità. Cosí risulta che l'amore è la vera prova ontologica dell'esistenza di un oggetto al di fuori della nostra testa; né vi è altra prova dell'essere che l'amore, la sensazione in generale. Esiste soltanto ciò che — essendo — ti procura gioia, e — non essendo — dolore. La differenza tra oggetto e soggetto, tra essere e non essere, è una differenza da cui derivano tanto la gioia quanto il dolore.

§ 34

La nuova filosofia si appoggia sulla verità dell'amore, sulla verità della sensazione. Nell'amore, nella sensazione in generale, ogni uomo riconosce la verità della nuova filosofia. Rispetto al proprio fondamento, la nuova filosofia non è altro che la raggiunta consapevolezza dell'essenza della sensazione. Essa afferma nella ragione e con la ragione quello che ogni uomo, e intendo l'uomo reale, riconosce nel proprio cuore. Essa rappresenta il cuore portato sul piano dell'intelletto. Il cuore non vuole oggetti ed enti astratti, metafisici o teologici, vuole oggetti ed enti reali e sensibili.

§ 35

La vecchia filosofia diceva: quello che non è pensato, non è. La nuova, invece, dice: quello che non è amato, né può essere amato, non è. Ma ciò che non può essere oggetto di amore, non

può neppure essere oggetto di adorazione. Allora, soltanto ciò che può essere oggetto della religione, è anche oggetto della filosofia.

Peraltro l'amore è criterio dell'essere, e con ciò della verità e della realtà, non soltanto dal punto di vista oggettivo, ma anche da quello soggettivo. Dove non vi è amore, non vi è verità. Ma inoltre, soltanto colui che ama qualche cosa, è qualche cosa. Non essere alcuna cosa e non amare alcuna cosa sono tutt'uno. Tanto piú uno partecipa dell'essere, quanto piú ama, e viceversa.

§ 36

La vecchia filosofia aveva come proprio punto di partenza la massima seguente: io sono un essere astratto, un essere esclusivamente pensante, e il corpo non appartiene al mio essere. La nuova, invece, incomincia con quest'altra massima: io sono un essere reale, sensibile, e il corpo appartiene al mio essere, proprio nel senso che il corpo nella sua totalità è il mio stesso io, il mio stesso essere. Di conseguenza, mentre il vecchio filosofo svolgeva il proprio pensiero in una continua contraddizione e in una continua disputa contro i sensi, al fine di difendersi dalle rappresentazioni sensibili, e non contaminare con esse i concetti astratti; la nuova svolge il proprio pensiero in accordo e in pace coi sensi. La vecchia filosofia riconosceva la verità del senso, e la riconosceva nel concetto stesso di Dio che comprende l'essere in sé, dato che questo essere doveva essere nello stesso tempo un essere distinto dall'essere pensato, un essere al di fuori dello spirito, al di fuori del pensiero, un essere realmente oggettivo, cioè sensibile; ma la riconosceva soltanto in modo velato, soltanto *in abstracto*, soltanto inconsciamente e malvolentieri, insomma la riconosceva perché non poteva fare a meno di riconoscerla. La nuova filosofia, al contrario, riconosce la verità del senso con piena consapevolezza e con gioia: essa è la filosofia dei sensi, sostenuta a cuore aperto.

§ 37

La filosofia moderna ha cercato un punto di partenza che fosse immediatamente certo. Perciò, respingendo il pensiero degli sco-

lastici come pensiero senza fondamento e senza sostegno, ha fondato la filosofia sulla auto-coscienza; ossia al posto dell'essere solamente pensato, al posto di Dio, che era il supremo ed ultimo essere della filosofia scolastica, ha messo l'essere pensante, l'io, lo spirito autocosciente, partendo dal presupposto che il pensiero pensante è all'essere pensante infinitamente piú vicino, piú presente, piú certo che il pensiero pensato. Se dubitabile è l'esistenza di Dio e in generale tutto ciò che penso, indubitabile, invece, è il fatto che io sono, che io penso, che io dubito. Purtroppo però anche l'autocoscienza della filosofia moderna è di nuovo soltanto un essere pensato, raggiunto mediante l'astrazione, ed è quindi anch'essa dubitabile. Indubitabile e immediatamente certo è soltanto l'oggetto dei sensi, dell'intuizione, della sensazione.

§ 38

Vero e divino è soltanto ciò che non ha bisogno di alcuna prova, ed è immediatamente certo da se stesso, e immediatamente per sé parla e riceve, e trae con sé immediatamente l'affermazione della propria esistenza: ciò che è già per eccellenza deciso, per eccellenza indubitabile, ciò che è chiaro come la luce del sole. Ora chiaro come la luce del sole è soltanto ciò che è sensibile. Certo: solo dove la sfera del sensibile comincia, cessa ogni dubbio e ogni contesa. Il senso è il segreto della conoscenza immediata.

La filosofia di Hegel afferma che ogni cosa è mediata. Eppure, vero è soltanto ciò che non è mediato, ma immediato. Le età storicamente feconde sorgono soltanto quando diventa oggetto d'immediata e sensibile certezza quello che prima era meramente pensato e mediato, soltanto quando diventa vero quello che prima era mero contenuto di pensiero. La scolastica consiste nel fare della mediazione una necessità divina e un attributo essenziale della verità. Ma tale necessità è una necessità condizionata nel senso che è fondata su un falso presupposto, nel senso che si tratta di una verità, di una dottrina che entra in contraddizione con un'altra dottrina che pur vale come vera e come tale deve

essere rispettata. La verità che si ottiene attraverso una mediazione è una verità che non si è ancora spogliata del suo opposto. L'inizio è dato da un opposto che deve poi a sua volta essere superato. Ma se questo opposto deve essere superato e negato, perché mi tocca cominciare da questo e non dalla sua negazione? Facciamo un esempio. Dio, in quanto Dio, è un essere astratto: egli si particolarizza, si determina, si realizza nel mondo e nell'uomo. In questo modo egli è concreto, in questo modo soltanto nega l'essere astratto. Ma perché non devo cominciare subito dal concreto? Perché ciò che trova la propria certezza e la propria conferma da se stesso, non deve occupare un posto piú in alto in confronto di ciò che diventa certo soltanto mediante la negazione del proprio opposto? Chi può dunque elevare la mediazione a necessità, a legge della verità? Solamente colui che ha preso inizio egli stesso da ciò che deve esser negato, e che contende e lotta con se stesso non essendo ancora giunto a una completa purificazione di se stesso, in breve, solamente colui in cui la verità è opera del semplice talento — vale a dire di una facoltà particolare se pur eminente — e non opera del genio — vale a dire proprietà dell'uomo nella sua interezza. Il genio è una forma di sapere immediato e sensibile. Ciò che il talento ha nella testa, il genio lo ha nel sangue e nella carne, e in altre parole: ciò che per il talento è un oggetto del pensiero, per il genio è un oggetto dei sensi.

§ 39

La vecchia filosofia dell'assoluto aveva relegato i sensi nella sfera del fenomeno, del finito; eppure, in contraddizione con questa tesi, aveva caratterizzato l'assoluto e il divino come oggetto dell'arte. Ma l'oggetto dell'arte è — in forma mediata nelle arti narrative e in forma immediata nelle arti figurative — oggetto della vista, dell'udito, del sentimento. Ma allora non soltanto il finito, il fenomeno, è oggetto dei sensi, ma anche l'essere vero, l'essere divino: il senso è l'organo dell'assoluto. L'arte rappresenta la verità in forme sensibili », e ciò, giustamente compreso ed espresso, significa che l'arte manifesta la verità propria di ciò che è sensibile.

§ 40

Quello che vale per l'arte, vale anche per la religione. L'essenza della religione cristiana, o per meglio dire la forma, l'organo dell'essere supremo e divino, non è la rappresentazione, ma l'intuizione sensibile. Ma là dove l'intuizione sensibile vale come organo dell'essere vero, dell'essere divino, questo viene espresso e riconosciuto come un essere sensibile, e l'essere sensibile, a sua volta, come un essere divino: e ciò in base al principio che quale è il soggetto, tale è l'oggetto.

« E il verbo divenne carne e venne ad abitare in noi, e noi vedevamo la sua signoria ». Solo per i tardi seguaci l'oggetto della religione cristiana è oggetto di fantasia e di rappresentazione; ma l'intuizione originaria deve essere di nuovo ristabilita. In cielo, Cristo, Dio stesso, è oggetto di un'intuizione immediata e sensibile; là egli si trasforma da quell'oggetto di rappresentazione e di pensiero che è qui per noi, insomma da essere spirituale, in essere sensibile e visibile. E questa intuizione è nello stesso tempo il principio e la meta, cioè l'essenza del cristianesimo. La filosofia speculativa non ha perciò colto e rappresentato nella sua vera luce, che è la luce della verità, né l'arte né la religione, bensí le ha colte e rappresentate nella luce crepuscolare della riflessione, dato che in conseguenza del suo principio fondamentale, che consiste nel fare astrazione dalla sensibilità, ha condannato il senso ad essere soltanto una sua determinazione puramente formale, affermando che l'arte è Dio nella determinazione formale dell'intuizione sensibile, e la religione è Dio nella determinazione formale della rappresentazione. Ma ciò che alla riflessione appare semplicemente come forma, questo appunto è l'essere vero. Là dove Dio si manifesta nel fuoco e viene adorato come fuoco, in verità è proprio il fuoco che viene adorato come Dio. Dio nel fuoco non è altro che l'essenza stessa del fuoco che colpisce l'uomo per i suoi effetti e per le sue proprietà; cosí come Dio nell'uomo non è altro che l'essenza dell'uomo. Allo stesso modo, ciò che l'arte manifesta nella forma della sensibilità altro non è che l'essenza stessa della sensibilità che in quanto tale è inseparabile da questa forma.

§ 41

Oggetto dei sensi non sono soltanto le cose esterne. L'uomo coglie se stesso solo attraverso i sensi; è oggetto a se stesso in quanto oggetto sensibile. L'identità di soggetto e oggetto è nell'autocoscienza soltanto un pensiero astratto; solo nell'intuizione sensibile con cui l'uomo è oggetto a se stesso, è vera e reale.

Noi cogliamo col senso non soltanto una pietra e un pezzo di legno, non soltanto la carne e le ossa; ma anche i sentimenti stessi quando premiamo le mani o le labbra di un essere sensitivo; udiamo non soltanto il fragore dell'acqua e lo stormire delle fronde, ma anche la voce che viene dall'anima, propria dell'amore o della saggezza; vediamo non soltanto le superfici d'uno specchio o gli spettri colorati, ma guardiamo anche nello stesso sguardo dell'uomo. Oggetto dei sensi non è soltanto l'esterno ma anche l'interno, non soltanto la carne ma anche lo spirito, non soltanto le cose ma anche l'io. Ogni cosa quindi è percepibile coi sensi, se pur non in forma immediata ma mediata, se pur non coi sensi rozzi e volgari, ma coi sensi educati e raffinati, se pur non con gli occhi dell'anatomo o del chimico, ma con gli occhi del filosofo. A ragione l'empirismo ricava l'origine delle nostre idee dai sensi: solo dimentica che il piú importante, il piú essenziale tra gli oggetti sensibili dell'uomo è l'uomo stesso, e che solo nello sguardo dell'uomo nell'uomo si accende la luce della coscienza e dell'intelletto. Perciò l'idealismo ha ragione quando cerca nell'uomo l'origine delle idee, ma poi ha torto quando vuole ricavarla dall'uomo isolato, considerato rigidamente come essere che è per se stesso, come anima, in una parola dall'io considerato senza un tu dato nei sensi. Le idee scaturiscono soltanto dalla comunicazione, solo dalla conversazione dell'uomo con l'uomo. L'uomo si eleva al concetto, alla ragione in generale, non da solo, ma insieme con l'altro. Due uomini occorrono per creare l'uomo, sia l'uomo spirituale sia quello fisico: la comunione dell'uomo con l'uomo è il primo principio e il primo criterio della verità e della validità universale. La certezza che esistano altre cose al di fuori di me è ottenuta da me attraverso la certezza che esiste al di

fuori di me un altro uomo. Di quello che io vedo da solo, non posso far a meno di dubitare: è certo soltanto quello che anche l'altro vede.

§ 42

Le differenze tra essenza ed apparenza, tra fondamento e conseguenza, tra sostanza ed accidente, tra il necessario e il contingente, tra lo speculativo e l'empirico, non costituiscono il fondamento di due mondi, il mondo soprassensibile a cui appartiene l'essenza, e il mondo sensibile, a cui appartiene l'apparenza, ma tutte quante rientrano nella sfera del sensibile.

Prendiamo un esempio dalle scienze naturali. Nel sistema di Linneo le prime classi di piante vengono determinate dal numero degli stami. Ma già nell'undicesima classe, dove si hanno da dodici a venti stami, e ancor piú nella classe dove gli stami sono venti e piú, la determinazione del numero diventa completamente indifferente, vale a dire gli stami non vengono piú numerati. Qui, in uno stesso campo, già ci si presenta dinanzi agli occhi la differenza tra una molteplicità determinata e un'altra indeterminata, tra una necessaria e un'altra indifferente, tra una razionale e un'altra irrazionale. Dunque, noi non dobbiamo procedere al di là del sensibile per raggiungere, come fa la filosofia speculativa, i limiti di ciò che è soltanto sensibile o empirico; a noi non è lecito separare l'intelletto dai sensi, se vogliamo trovare nel sensibile ciò che è soprasensibile, cioè lo spirito o la ragione.

§ 43

Il sensibile non è l'immediato come l'intende la filosofia speculativa, la quale per immediato intende ciò che è profano, palmare, privo di pensiero, insomma ciò che s'intende da sé. Al contrario, l'intuizione immediata e sensibile è successiva alla rappresentazione e alla fantasia. La prima intuizione dell'uomo è proprio soltanto l'intuizione della rappresentazione e della fantasia. Il còmpito della filosofia e della scienza in generale non consiste perciò nell'allontanarsi dalle cose sensibili ossia reali, ma

anzi nel raggiungerle; in altre parole, non consiste nel trasformare gli oggetti in pensieri e rappresentazioni, ma, anzi, nel rendere visibile, ossia oggettivo, ciò che non è visibile agli occhi di tutti.

Gli uomini, in un primo tempo, vedono le cose soltanto nel modo in cui appaiono ad essi, non le vedono come esse sono, cioè non vedono nelle cose le cose stesse, ma soltanto le loro immagini e vi ripongono la loro propria essenza: non fanno insomma alcuna differenza tra l'oggetto e la rappresentazione dell'oggetto. Agli uomini incolti e soggettivi è piú accessibile la via della rappresentazione che non quella dell'intuizione, perché nell'intuizione essi si sentono strappati via da se stessi, mentre nella rappresentazione rimangono a casa loro. E quello che accade con la rappresentazione, accade anche col pensiero. È un fatto che gli uomini si occupano assai prima e assai piú a lungo delle cose celesti e divine che non di quelle terrene ed umane, il che in altre parole si può esprimere cosí: gli uomini si occupano assai prima e assai piú a lungo delle cose già tradotte in pensieri che non delle cose scritte nell'originale, cioè nella lingua originaria. Solo nell'epoca moderna l'umanità è ritornata ancora una volta, come all'epoca della Grecia antica, epoca che fu preceduta dalla visione fantastica del mondo orientale, all'intuizione sensibile (ovvero non mistificata) ed oggettiva del mondo sensibile, che è poi il mondo reale; ma proprio perciò è ritornata ancora una volta in se stessa, dal momento che un uomo occupato soltanto dall'essenza dell'immaginazione o del pensiero astratto, è esso stesso soltanto un essere astratto o fantastico, ma non è affatto un essere reale, e quindi veramente umano. La realtà dell'uomo dipende esclusivamente dalla realtà del suo oggetto. Se tu non hai nulla, non sei nulla.

§ 44

Lo spazio e il tempo non sono semplici forme del mondo fenomenico: sono condizioni essenziali, forme razionali, leggi cosí dell'essere come del pensiero.

L'esistenza è l'essere primo, la prima forma di determinazione dell'essere. Il primo segno che vi è un essere vivo e reale è nel

fatto che « io sono qui ». Il dito indice mostra la strada che conduce dal nulla all'essere. Il « qui » è il primo limite, la prima separazione. Io sono qui, tu sei là. Noi siamo l'uno fuori dell'altro, per questo possiamo entrambi esistere senza intralciarci l'un con l'altro. Vi è posto sufficiente per tutti. Il sole non è dove è Mercurio; Mercurio non è dove è Venere; l'occhio non è dove è l'orecchio, e cosí via. Dove non vi è spazio, non vi è posto per nessun sistema. La determinazione spaziale è la prima determinazione razionale, dalla quale ogni altra determinazione prende le mosse. L'organizzazione della natura ha inizio dalla distribuzione degli esseri in diverse sedi; ma appunto con lo spazio vengono immediatamente poste le diverse sedi. La ragione si orienta soltanto nello spazio. La domanda della coscienza che si risveglia, la prima domanda della filosofia è la seguente: « Dove sono? » La limitazione secondo lo spazio e il tempo è la prima virtú, la differenza di luogo è la prima differenza che serve a distinguere ciò che è conveniente da ciò che non lo è, ed è quella differenza che s'insegna al fanciullo e all'uomo primitivo. Per l'uomo primitivo il luogo è indifferente, dal momento che egli compie ogni cosa indifferentemente in ogni luogo. Lo stesso accade al pazzo. Per questo i pazzi ritornano in senno, se riescono di nuovo a trovare un riferimento allo spazio e al tempo. Collocare in luoghi diversi ciò che è diverso, separare spazialmente ciò che è qualitativamente diverso, è la condizione di ogni ordine, anche di quello spirituale. Del resto, appartiene all'abilità dello scrittore di non collocare nel testo quello che deve essere collocato in nota, di non mettere in principio quello che deve esser messo alla fine, in breve la separazione e la delimitazione dei propri scritti dal punto di vista dello spazio.

Ad ogni modo qui si parla sempre di un luogo determinato, e non viene ancora in considerazione null'altro che la determinazione del luogo. Ma io non posso scindere il luogo dallo spazio, se voglio intendere lo spazio nella sua realtà. Appena mi pongo il problema del luogo, sorge il concetto dello spazio. La domanda: dove? è una domanda generale, nel senso che può esser riferita ad ogni luogo indifferentemente; eppure « dove » indica alcunché

di determinato. Insieme con questo «dove» qui, viene posto anche quel «dove» là; quindi insieme con la determinazione del luogo viene posto lo spazio in generale. Ma proprio per questo il concetto generale di spazio è un concetto reale e concreto soltanto in quanto venga collegato con la determinazione del luogo. Hegel dà dello spazio, come in generale della natura, soltanto una determinazione negativa. Per lui è positivo soltanto il luogo determinato. Io non sono là perché sono qui; in questo caso il «non esser là» è dunque soltanto una conseguenza dell'«esser qui», che è un'espressione positiva. Che ciò che è qui non sia là, che un uomo sia al di fuori di un altro, è un limite per la sua rappresentazione, ma non è un limite in sé. Certamente, l'estraneità dell'uno all'altro ente è qualcosa che deve essere, in quanto non contraddice, ma anzi corrisponde, alla ragione. Ma in Hegel questa estraneità dei due enti è una determinazione soltanto negativa, perché si tratta di una estraneità di enti che non devono essere estranei l'uno all'altro. Per Hegel, infatti, solo il concetto logico, in quanto assoluta identità con se stesso, è vero; mentre lo spazio appunto è la negazione dell'idea, della ragione, e in questa negazione la ragione può venire ancora ristabilita per il solo fatto di esser a sua volta negata. Ma lo spazio è tanto poco la negazione della ragione, che, anzi, solo nello spazio trova posto l'idea, la ragione; o, in altre parole, lo spazio è la prima sfera della ragione. Dove non vi è alcuna estraneità spaziale, non vi è neppure una estraneità logica. O viceversa: passando, come fa lo Hegel, dalla logica allo spazio, è chiaro che dove non vi è alcuna distinzione, non vi può essere spazio. Le distinzioni nel pensiero devono essere realizzate in quanto vengano presi in considerazione oggetti differenti; ma gli oggetti differenti sono spazialmente estranei l'uno dall'altro. Onde risulta che l'estraneità spaziale è l'inveramento delle distinzioni logiche. Ma le cose che sono l'una all'altra estranee, possono esser pensate soltanto l'una dopo l'altra. Perciò pensare realmente vuol dire pensare nello spazio e nel tempo. La negazione dello spazio e del tempo (durata) ricade sempre nell'àmbito dello spazio e del tempo. Noi vogliamo risparmiare spazio e tempo soltanto per acquistare e spazio e tempo.

§ 45

Le cose non possono essere pensate in altro modo che in quello in cui si presentano nella realtà. Quello che è distinto nella realtà, non può essere identico nel pensiero. Che il pensiero, l'idea, il mondo dell'intelletto dei neoplatonici sfugga alle leggi della realtà, è il privilegio di una teologia arbitraria. La verità è che le leggi della realtà sono anche le leggi del pensiero.

§ 46

L'unità immediata di opposte determinazioni è possibile e valevole soltanto nell'astrazione. Nella realtà le opposizioni sono sempre collegate da un termine medio. Questo termine medio è l'oggetto della opposizione.

Nulla è piú facile che mostrare l'unità di predicati opposti: basta fare astrazione dall'oggetto dell'opposizione, dato che con l'oggetto scompaiono anche i limiti tra i termini opposti, i quali rimangono cosí senza alcun sostegno e si ricongiungono fra di loro immediatamente. Per esempio, se io considero l'essere soltanto in astratto, vale a dire faccio astrazione da ogni determinazione reale, mi trovo naturalmente ad avere l'essere identico al nulla. Soltanto la determinazione dell'essere è ciò che costituisce la differenza e quindi il limite tra l'essere e il nulla. Se io lascio da parte ciò che è, che cosa rimane ancora di questo puro e semplice essere? E ciò che vale di questa opposizione e della sua identità, vale anche della identità di tutte le altre opposizioni, quali vengono presentate dalla filosofia speculativa.

§ 47

Per unificare in un modo che sia corrispondente alla realtà le determinazioni opposte in un unico e medesimo essere, il solo mezzo è il tempo.

Per lo meno negli esseri viventi. Per esempio nell'uomo, la contraddizione si rivela in questo fatto che io vengo riempito e dominato ora da questa determinazione (o da questa sensazione o

da questo progetto), ora da un'altra completamente opposta alla prima. Là dove le rappresentazioni o le sensazioni si urtano vicendevolmente, né si può giungere ad alcuna decisione né ad alcuna ferma determinazione, l'animo si trova in un mutamento continuo di situazioni tra loro opposte ed esperimenta veramente il tormento della contraddizione. Se io unificassi dentro di me le determinazioni opposte, queste verrebbero a neutralizzarsi e a vanificarsi, come accade in un processo chimico in cui gli elementi opposti, che si vengono a trovare insieme, eliminano le loro differenze dando origine ad un prodotto neutro. Ma, invece, il dolore della contraddizione consiste nel fatto che io ora voglio essere e sono appassionatamente quello che nel momento successivo altrettanto energicamente non voglio essere e non sono, che la affermazione e la negazione si rincorrono continuamente, e che io sono di volta in volta colpito da termini opposti fra di loro, ma da ciascuno ad esclusione dell'altro, ossia da ciascuno nella sua completa e puntuale determinatezza.

§ 48

La realtà si rivela nel pensiero non a numeri interi, ma soltanto a frazioni. D'altronde, questa discordanza tra pensiero e realtà è normale, perché riposa sulla natura del pensiero, la cui essenza è la universalità, a differenza della realtà, la cui essenza è l'individualità. Se però questa discordanza non raggiunge il grado di una vera e propria contraddizione formale tra la realtà e il contenuto del pensiero, dipende dal fatto che il pensiero non procede in linea retta, cioè sulla linea dell'identità con se stesso, ma viene interrotto nel suo cammino dall'intuizione sensibile. Soltanto il pensiero che si determina e si rettifica mediante l'intuizione sensibile è pensiero reale e oggettivo, è il pensiero della verità oggettiva.

Soprattutto importa riconoscere che il pensiero assoluto, cioè il pensiero isolato, separato dal tempo, non procede oltre alla identità formale con se stesso: infatti, anche se il pensiero, o che è lo stesso, il concetto, viene caratterizzato come l'unità di determinazioni opposte, queste determinazioni non sono altro che astrazioni, cioè determinazioni del pensiero, e quindi ancora una volta sono soltanto

identificazioni del pensiero con se stesso, o per cosí dire multipli di questa identità dalla quale si sono prese le mosse come se fosse assoluta verità. L'altro termine che l'idea si pone di fronte, in quanto posto dalla stessa idea, non è veramente — *realiter* — distinto da essa, non è lasciato al di fuori dall'idea, o lo è, al massimo, soltanto *pro forma*, in apparenza, perché l'idea possa dimostrare la sua liberalità. Infatti questo altro dell'idea è di nuovo l'idea stessa, se pur non ancora nella forma dell'idea, non ancora posto e realizzato dall'idea. Per sé solo il pensiero non raggiunge alcuna distinzione positiva né alcuna opposizione nei confronti di se stesso; anzi, non ha alcun altro criterio della verità che quello consistente nella mancata corrispondenza di qualche cosa all'idea, cioè al pensiero, il che è pur sempre un criterio puramente formale e soggettivo che non decide affatto la questione se la verità pensata sia anche una verità reale. Solo l'intuizione è il criterio che può dare una risposta decisiva a questa domanda: « *audiatur et altera pars* ». Ma proprio l'intuizione sensibile è la controparte rispetto al pensiero. L'intuizione coglie le cose in un senso largo, il pensiero in un senso stretto; l'intuizione lascia le cose nella loro libertà illimitata; il pensiero dà loro delle leggi che sono troppo spesso dispotiche; l'intuizione illumina la mente, ma non stabilisce e non decide nulla; il pensiero prende delle determinazioni, ma nello stesso tempo racchiude spesso la mente in limiti angusti; l'intuizione non ha per se stessa nessun principio fondamentale, il pensiero, per se stesso, nessuna vitalità; la regola è la caratteristica del pensiero, l'eccezione alla regola la caratteristica dell'intuizione. Perciò, come solo l'intuizione determinata dal pensiero è l'intuizione vera, cosí, viceversa, solo il pensiero allargato e aperto dall'intuizione è il vero pensiero, corrispondente all'essenza della realtà. Il pensiero continuatamente identico con se stesso sostiene, in contraddizione con la realtà, che l'universo giri intorno al proprio centro in circolo, mentre il pensiero, attratto dall'osservazione che questo movimento dell'universo manca di uniformità, attratto cioè dall'anomalía dell'intuizione trasforma, conformemente alla verità, il circolo in un ellisse. Il circolo è il simbolo, l'insegna della filosofia speculativa, del pensiero che si

appoggia soltanto su se stesso; anche la filosofia hegeliana è notoriamente un circolo di circoli, per quanto riferendosi ai pianeti, e questa volta con una determinazione fondata empiricamente, consideri le loro orbite come « una via tracciata da un moto non uniforme ». L'ellisse invece è il simbolo, l'insegna della filosofia sensibile, del pensiero che si appoggia sull'intuizione.

§ 49

Le determinazioni che garantiscono una conoscenza reale sono sempre e soltanto quelle che fissano l'oggetto mediante l'oggetto, sono le determinazioni individuali, proprie dell'oggetto, non dunque le determinazioni generali come sono quelle logico-metafisiche, che non fissano alcun oggetto ma si riferiscono indifferentemente a tutti gli oggetti.

Assai giustamente Hegel ha perciò trasformato le determinazioni logico-metafisiche, che derivano da determinazioni di oggetti, in determinazioni per se stanti, in auto-determinazioni del concetto, e le ha ridotte, da predicati che erano nella vecchia metafisica, a soggetti, attribuendo cosí alla metafisica e alla logica il significato di una conoscenza divina e autosufficiente. Ma è rimasta una contraddizione nel fatto che ancora una volta, sia nelle scienze concrete sia nella vecchia metafisica, queste ombre logico-metafisiche sono diventate determinazioni delle cose reali, il che è stato possibile soltanto, o perché determinazioni concrete, derivate dallo stesso oggetto e quindi relative ad esso, continuano ad esser collegate con le determinazioni logico-metafisiche, o perché l'oggetto viene ridotto a determinazioni del tutto astratte, in cui non lo si può piú riconoscere.

§ 50

Inoltre, il reale nella sua realtà e totalità, l'oggetto insomma della nuova filosofia, è oggetto soltanto per un essere reale e totale. La nuova filosofia ha perciò come suo principio conoscitivo, come suo oggetto, non l'io, non lo spirito assoluto, cioè astratto, in breve non la ragione *in abstracto*, ma l'essere reale e totale dell'uomo Solo l'uomo è la realtà, il soggetto della ragione. L'uomo pensa:

non è l'io, non è la ragione che pensa. La nuova filosofia si appoggia dunque non sulla divinità, cioè sulla verità della ragione per sé sola considerata, ma sulla divinità, cioè sulla verità dell'uomo totale. In altre parole: anch'essa si appoggia sulla ragione, ma sulla ragione la cui essenza è l'essere umano, non dunque sopra una ragione senza essenza, senza colore e senza nome, ma sopra una ragione imbevuta del sangue dell'uomo. La vecchia filosofia diceva: solo il razionale è la verità e la realtà. Ora, invece, la filosofia nuova afferma: solo l'umano è la verità e la realtà, perché solo l'umano è razionale, solo l'uomo è la misura della ragione.

§ 51

L'unità di pensiero ed essere ha un senso ed è vera, soltanto se si concepisce l'uomo come il fondamento e il soggetto di questa unità. Solo un essere reale conosce cose reali; solo dove il pensiero non è un soggetto per se stesso, ma è un predicato di un essere reale, qui soltanto non vi è separazione tra il contenuto del pensiero e l'essere. L'unità di pensiero ed essere non è perciò un'unità formale, di guisa che al pensiero considerato in sé e per sé inserisca l'essere come un suo attributo; bensí, tale unità dipende esclusivamente dall'oggetto, dal contenuto del pensiero.

Da questa premessa deriva il seguente imperativo categorico: non essere filosofo e uomo distintamente; non essere null'altro che un uomo pensante; non pensare in quanto pensatore, cioè valendoti di una facoltà di per se stessa isolata e scissa dalla totalità dell'uomo reale; pensa come essere vivente e reale, perché in quanto tale tu sei esposto all'influsso vivificatore e rianimatore dei flutti del mare universale; pensa inserendoti nell'esistenza, nel mondo, e considerandoti una parte di esso; non pensare nel vuoto dell'astrazione come una monade isolata, come un monarca assoluto, come un dio che sta al di fuori del mondo e non vi partecipa; allora soltanto tu potrai ottenere che il contenuto del tuo pensiero costituisca un'unità di pensiero ed essere ». Come potrebbe il pensiero, una volta che fosse veramente considerato come l'attività di

un essere reale, non cogliere le cose e le essenze reali? Soltanto se si separa il pensiero dall'uomo e lo si considera per se stesso, sorge l'interrogativo: come può il pensiero pervenire all'essere, all'oggetto? interrogativo doloroso, sterile e per di piú insolubile per chiunque si ponga da questo punto di vista, dato che il pensiero, considerato per se stesso, cioè posto al di fuori dell'uomo, è anche fuori da ogni legame e rapporto col mondo. Tu puoi sollevarti all'oggetto solo se tu ti abbassi ad essere tu stesso oggetto per l'altro. Tu pensi unicamente perché i tuoi pensieri possono alla loro volta venir pensati, e i tuoi pensieri sono veri se resistono alla prova dell'oggettività, se vengono riconosciuti dagli altri all'infuori di te, che li hai come oggetti; tu vedi, solo in quanto sei tu stesso visibile; senti, solo in quanto sei tu stesso sensibile. Il mondo si apre soltanto ad una mente aperta, e i sensi sono l'apertura della mente. Invece, il pensiero di per se stesso isolato, chiuso in sé, il pensiero senza sensi, senza l'uomo, al di fuori dell'uomo, è il soggetto assoluto, che non può e non deve essere oggetto per l'altro, ma proprio per questo non riuscirà mai a trovare nonostonte tutti i suoi sforzi, la via verso l'oggetto, verso l'essere; allo stesso modo che una testa separata dal tronco non riesce a trovare la via per impossessarsi di un oggetto, perché le mancano gli strumenti necessari, cioè gli organi di presa.

§ 52

La nuova filosofia è la risoluzione completa, assoluta, coerente, della teologia nella antropologia, perché è la risoluzione della teologia non soltanto nella ragione, come aveva fatto la vecchia filosofia, ma anche nel cuore, in breve nell'essere reale e totale dell'uomo. Ma anche sotto questo rapporto è il risultato necessario della vecchia filosofia, perché ciò che viene risolto una volta nell'intelletto, deve risolversi alla fine anche nella vita, nel cuore, nel sangue dell'uomo; ed è anche nello stesso tempo l'inveramento della vecchia filosofia, proprio in quanto essa è una verità nuova ed autonoma: solo la verità diventata carne e sangue è verità. La

vecchia filosofia ricadeva necessariamente nella teologia: ciò chtto superato soltanto nell'intelletto, cioè *in abstracto*, trova ancoïl un'opposizione nel cuore. La nuova filosofia, invece, non può piú ritornare indietro: ciò che è morto nel corpo e nell'anima non può piú ricomparire neppure come fantasma.

§ 53

L'uomo non si distingue affatto dalle bestie soltanto per il pensiero. La sua differenza dalle bestie è data piuttosto dalla sua essenza considerata nella sua totalità. Certamente chi non pensa, non è un uomo; ma non perché il pensiero sia la causa dell'essere umano, ma soltanto perché è una conseguenza e una proprietà necessaria.

Anche qui non abbiamo bisogno di oltrepassare la sfera del senso per riconoscere nell'uomo un essere superiore alle bestie. L'uomo non è un essere particolare, come le bestie, ma universale, e perciò non è limitato e necessitato, ma illimitato e libero, dato che universalità, illimitatezza e libertà sono concetti inscindibili. Inoltre, questa libertà non ha luogo in una facoltà particolare, come è la volontà, né l'universalità in un'altra facoltà particolare, come è il pensiero, la ragione: libertà e universalità si estendono all'uomo preso nella sua totalità. I sensi delle bestie sono assai piú acuti che quelli degli uomini, ma lo sono soltanto in riferimento a cose determinate che stanno in un rapporto necessario coi bisogni dell'animale; e sono piú acuti proprio a causa di questa loro determinazione, di questa loro esclusiva limitazione ad alcunché di determinato. L'uomo non ha l'odorato di un cane da caccia o di un corvo; ma ciò dipende dal fatto che il suo odorato è un senso che si estende ad ogni genere di odori, ed è perciò un senso libero, un senso indifferente di fronte a odori particolari. Ma allorquando un senso oltrepassa i limiti della particolarità e spezza il vincolo che lo lega al bisogno, si eleva ad un significato, ad una dignità autonoma, teoretica: il senso universale è l'intelletto, l'universale sensibilità è lo spirito. Anche i sensi inferiori, come l'odorato e

il gusto, si elevano, nell'uomo, alla dignità di atti spirituali e scientifici. L'odorato e il gusto delle cose sono oggetto delle scienze naturali. Lo stesso stomaco dell'uomo, per quanto noi lo guardiamo con disprezzo, non è una cosa ferina ma umana, perché è universale, cioè non è limitato a un genere particolare di alimenti. D'altronde, è per questo motivo che l'uomo non è schiavo di quella voracità, con cui la bestia si butta sulla preda. Lascia ad un uomo il suo cervello, ma dàgli lo stomaco di un leone o di un cavallo: ed egli certamente cesserà di essere un uomo. Uno stomaco limitato va d'accordo soltanto con sensi limitati, ossia con sensi ferini. Vi è un rapporto morale e razionale dell'uomo col suo stomaco, e tale rapporto consiste nel trattare lo stomaco come cosa umana e non ferina. Chi fa finire l'umanità allo stomaco e relega lo stomaco nella classe delle cose ferine, autorizza l'uomo a comportarsi, nell'atto del mangiare, come una bestia.

§ 54

La nuova filosofia fa dell'uomo l'oggetto unico, universale e supremo della filosofia, includendovi la natura considerata come fondamento dell'uomo. La nuova filosofia fa dell'antropologia, con inclusione della fisiologia, la scienza universale.

§ 55

L'arte, la religione, la filosofia e la scienza sono soltanto manifestazioni o rivelazioni della vera natura dell'uomo. L'uomo vero e completo è soltanto quegli che possiede un senso estetico o artistico, religioso o morale, filosofico o scientifico. L'uomo in generale è soltanto quegli che non esclude da sé nulla che sia per essenza umano. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*: questa massima, presa nel suo senso piú universale e piú alto, è la divisa del filosofo nuovo.

§ 56

La filosofia dell'identità assoluta ha completamente spostato il punto di vista della verità. Il punto di vista naturale per l'uomo,

il punto di vista della differenza tra l'io e il tu, tra il soggetto e l'oggetto, è il punto di vista assoluto, e di conseguenza anche il punto di vista della filosofia.

§ 57

L'unità di mente e cuore, che è unità conforme a verità, non consiste nell'estinzione o nell'oscuramento della differenza dei due termini, ma piuttosto nel fatto che l'oggetto essenziale del cuore è anche l'oggetto essenziale della mente: dunque consiste nell'identità dell'oggetto. Perciò la nuova filosofia che risolve l'oggetto essenziale e supremo del cuore, ossia l'uomo, nell'oggetto essenziale e supremo dell'intelletto, fonda l'unità razionale di mente e cuore, di pensiero e vita.

§ 58

La verità non esiste nel pensiero, non esiste nel sapere considerato in se stesso. La verità non è altro che la totalità della vita e dell'essere umano.

§ 59

L'uomo singolo, considerato in se stesso, non racchiude l'essenza dell'uomo in sé, né in quanto essere morale, né in quanto essere pensante. L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunione, nell'unità dell'uomo con l'uomo: ed è tale unità che si appoggia sulla realtà della differenza tra l'io e il tu.

§ 60

La solitudine è finitezza e limitatezza; la comunione è libertà e infinitudine. L'uomo considerato per se stesso è uomo nel senso abituale della parola; l'uomo con l'uomo, ossia l'unità dell'io e del tu, è Dio.

§ 61

In analogia al detto del monarca assoluto: « L'État c'est moi », in analogia al detto del dio assoluto: « L'être c'est moi », il filo-

sofo assoluto diceva, o per lo meno pensava, di se stesso, naturalmente in quanto pensatore e non in quanto uomo: « La vérité c'est moi ». Al contrario, il filosofo umano dice: io sono, anche quando penso, anche in quanto filosofo, un uomo insieme con altri uomini.

§ 62

La vera dialettica non è un monologo del pensatore solitario con se stesso, ma un dialogo tra l'io e il tu.

§ 63

La trinità era il sommo mistero e il punto centrale della filosofia e della religione assoluta. Ma, come è stato dimostrato storicamente e filosoficamente nella *Essenza del Cristianesimo*, tale mistero è il mistero della vita collettiva e sociale, il mistero intorno alla necessità del tu per l'io: esso rappresenta la verità dell'affermazione che nessun essere, si chiami pure uomo o Dio o spirito o io, considerato soltanto in se stesso, può essere vero, perfetto, assoluto, e che l'inveramento e la perfezione di un essere consiste soltanto nella unione, nella unità degli esseri simili per natura. Dunque, il principio supremo ed ultimo della filosofia è l'unità dell'uomo con l'uomo. Tutti i rapporti essenziali, i principî delle diverse scienze, sono soltanto aspetti e modi diversi di questa unità.

§ 64

La vecchia filosofia ha una doppia verità: la verità considerata per se stessa, che non si cura dell'uomo, cioè la filosofia, e la verità per l'uomo, cioè la religione. La nuova filosofia, invece, in quanto filosofia dell'uomo, è essenzialmente anche una filosofia per l'uomo. Senza pregiudizio della dignità e della autonomia della teoria, anzi in profondo accordo con essa, la nuova filosofia ha essenzialmente una tendenza pratica nel piú alto senso della parola: essa subentra al posto della religione, implica in se stessa l'essenza della religione, è essa stessa veramente religione.

§ 65

I tentativi fatti sin qui di riformare la filosofia si distinguono dalla vecchia filosofia piú o meno soltanto per la specie non per il genere. Ora, la condizione indispensabile per una filosofia realmente nuova, ossia indipendente da ogni altra forma di filosofia e corrispondente ai bisogni dell'umanità e dell'avvenire, è questa: che essa sia diversa per essenza o *toto genere* dalla vecchia filosofia.

Indice